محمد النّوي

الوحي
من خلال مصنفات السيرة النبوية
قديماً وحديثاً





محمد النّوي

الوحي
من خلال مصنّفات السيرة النبويّة

قديماً وحديثاً



محمد النّوي

الوحي
من خلال مصنّفات السيرة النبويّة
قديماً وحديثاً



الوحي من خلال مصنفات السيرة النبوية

Al-Waḥī min Khilāl Muṣannafāt Al-Sīrah al-Nabawīyah

Author: Muḥammad al-Nawī
Pages: 486
Size: 17 X 24 cm
Edition Date: 2018
Edition No.: 1st
Subject Classification: 219
ISBN: 978-614-8030-79-6

تأليف: محمد النّوي
عدد الصفحات: 486
قياس الصفحة: 24X17 سم
تاريخ الطبعة: 2018م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 219
الترقيم الدولي: 978-614-8030-79-6

Publisher
Mominoun Without Borders for Publishing & Distribution

الناشر
مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بليبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة البكر
هاتف: 522810406 212+
فاكس: 522810407 212+
Email: markazkitab@gmail.com



الإهداء

إلى سنبلة أصيلة تُؤتي حبّاً بهيّاً

إلى رفيعة

هذا العمل، في الأصل، أطروحةُ دكتوراه نُوقشت في كلية الآداب والفنون والإنسانيات في منوبة، يوم 25 شباط/فبراير 2010م، وتكوّنت لجنة المناقشة من الأساتذة:

د. وحيد السعفي، ود. فوزي البدوي، ود. منجية عرفة منسية، ود. الطاهر المناعي، ود. كمال عمران (مشرفاً). وقد نال العمل ملاحظة: مشرّف جداً

إسداء شكر

أشكر كلّ أولئك الذين علّموني تلميذاً، وثقفوني طالباً.

أشكر أستاذي المشرف كمال عمران، لما تكبّده من مشاقّ الإشراف، ولما لمسته فيه من دفءٍ إنساني.

كما أشكر أفراد عائلتي كلّهم، لما أبدوه من تشجيعٍ كلّما وهنت عزيمتي.

ولا يفوتني أن أثني على الزميلين عمر بن عافية وواصل المبروك، لما أنفقاه من وقتهما في مراجعة النصّ المرقون.

تصدير

«إنّ أهم الإشكالات المنهجية في دراسة الفترة الانتقالية من الجاهلية وصدر الإسلام تنبع عن أن الرواية الشفوية هي المصدر الوحيد تقريباً لتلك الدراسة».

البشير، سليمان، مقدمة في التاريخ الآخر، نحو قراءة جديدة للرواية الإسلامية، القدس، 1984م، ص8-9.

المحتوى

مقدّمة

تتّسم الديانات (ديانات الوحي وغيرها) بانتسابها إلى مؤسّس، وانشدادها إلى عصر هو عصر تكوّنها. ويُشكّل المؤسّس وفترة التأسيس مرجعيةً يظلُّ المؤمن منشدّاً إليها، ساعياً إلى استحضارها للاقتداء بها، وقياس حاضره عليها.

وتُعدُّ شخصية محمد في الثقافة الإسلامية شخصيةً مركزيةً، باعتباره مؤسّس الديانة الإسلامية. ولمّا كان الإسلام ديانة وحي، فإن القداسة التي يضفيها الضمير الإسلامي على الرسول تعود، في الحقيقة، إلى تلقّيه الوحي. وتُعدُّ تجربة الوحي مرحلةً فاصلةً في حياة محمد وفي حياة أتباعه؛ فمن خلال هذه التجربة، والمخاض العسير لنشوء الدين الإسلامي، كان مجتمعٌ جديد بطقوسه وشرائعه ومؤسساته وقيمه. فلحظةُ الوحي و/أو لحظةُ تصديق الوحي لحظةٌ خاصّةٌ تمّ فيها الانتقال من تصوّرٍ للذات والكون والأشياء والمصير إلى تصوّرٍ جديد برمزيات جديدة.

إن تلك المنزلة التي يحظى بها النبي دفعت بالمسلمين قديماً إلى الإقبال على التصنيف في سيرته. وتذكر كتب الأخبار أن المسلمين، ولا سيّما وجوه الصحابة، قد صُدموا لموت الرسول، وذهب بعضهم إلى إنكار ذلك. ولا شكّ عندنا في أنّ وفاة الرسول كانت حدثاً جسيماً في التاريخ الإسلامي؛ فموته يعني انقطاع الوحي، وانغلاق أبواب السّماء، ونشوء سلطات جديدة كسلطة الخليفة أو النّص، وإشراع باب الاختلاف، وشيوع الافتراق بين

المسلمين؛ لغياب الشخصيّة التي يلتفّون حولها، ويحتكمون إليها، ويستمدّون منها الحلول للنّوازل الطارئة. ولعلّ انتصاب الصّحابة للتّحديث عن رسول الله ورواية أخباره يُعدُّ أهمَّ وجهٍ سعى من خلاله المسلمون الأوائل إلى استحضار الرسول استحضاراً رمزيّاً، باعتباره الأسوة والمرجع في تحقيق الفلاح.

في تلك اللحظة من حياة مجتمع الصّحابة، بدأت تتشكّل ملامح فنّ السّيرة، فكان وجوه الصّحابة يقدّمون شهاداتهم الشّفويّة على النبيّ، وكانت الوقائع تُروى جزئياً بحسب المناسبات.

ونحن نُرجِع اهتمام المسلمين الأوائل بالإخبار عن الرسول، وسرد أطوارٍ من حياته، والوقوف عند أحداث مركزيّة في حياة الإسلام على عهده، إلى أسباب أربعة هي:

- السبب النّفسي: لقد كانت الصّلة الوطيدة بين المسلم ونبيّه، وما يكنّه له من تقديس وحبّ، تُترجَم في التّحديث بسيرته، كما أن الشوق إلى الرسول وإلى صحبته كان يدفع بالصّحابي إلى استقطاع أخبار وأحداث يسدُّ بها حاجاته النفسيّة الوجدانيّة. ولا ريبَ في أنّ الحنين إلى عهد الرسول كان يُغذّيه تدهور صورة المسلم بعد أحداث الفتنة.

- السّبب الديني-الثّقافي: اقتضت وفاة الرسول أن يجتهد الصحابة في الفتوى في النوازل الجديدة، ومن ثمّة احتاجوا إلى مراجعة أحكامه وأحاديثه للحكم على هديها. كما أن فهم النصّ القرآني والعمل بأحكامه واستلهام قيمه يقتضي من المسلمين النظر في سيرة الرسول؛ لتفصيل ما أُجمل، أو فهم ما أُشكل. ولعلّ السيرة النبويّة كانت لدى بعضهم امتداداً لتاريخ الرسول وقصص الأنبياء في القرآن؛ بل إن من عوامل استنشاء فنّ السّيرة ما وجده المسلمون لدى أهل الكتاب من رواية كتبهم المقدّسة لسيرة أنبيائهم. وكانت السيرة، في أحد وجوهها، استعاضةً عن رواية التاريخ الجاهلي وأيّام العرب.

- السّبب الاقتصادي-السياسي: ويتمثّل في تحديد المشاركين في الهجرة، والسابقين في الإسلام، والمشاركين في الغزوات، باعتبار هذه

المعايير من العوامل المحدّدة للمنزلة الاجتماعية وللعطاء في الدّيوان؛ ثمّ إنّ شيع المسلمين قد تبارت فيما بينها لتحديد الأحقّ بالخلافة، ومن ثمّة طفق كلّ فريق يُعدِّد مآثره المقترنة وجوباً بسيرة الرسول وأحاديثه.

- السّبب الشخصي: إن رواية سيرة الرسول في المنتديات العامّة تُكسب الراوي وجاهةً في المجتمع الإسلامي الناشئ؛ لأنّ ذلك دليل عند الناس على صحبة الراوي للرسول؛ بل على قربه منه، وهكذا يكتسب الراوي حجيةً دينيّةً، ويقيم لنفسه سلطةً علميّةً. ويُعدُّ أبو هريرة المثال السّاطع للصحابي الذي بنى لنفسه مجداً شخصيّاً من خلال الاستناد إلى سلطة الرواية عن الرسول.

هذه الأسباب مجتمعةً أنشأت فنّ السيرة في مرحلته الشفوية، فانتصب القُصّاص في المساجد والمجالس يحدّثون عن مآثر نواة الإسلام، ولا شكّ في أنّ الفاتحين كان بينهم من يشحذ هممهم بذكر غزوات الرسول وجهاده وصحبه في سبيل الثبات على الإسلام والعمل على نشره، وكذا قُلْ عن مركز الخلافة، الذي كان فيه الناس ميّالين إلى المقارنة بين سنّة الرسول وسياسة خلفه، ولا سيّما أن الخلافة كانت قضية خلافية بين وجوه الصّحابة.

انتقل فنّ السيرة، إثر المرحلة الشفويّة، إلى مرحلة التدوين، ووُسِمت أولى المؤلّفات باسم المغازي؛ وهي كتب لا تقتصر على ذكر الغزوات كما تدلُّ تسميتها؛ بل تتعدّاها، لتهتمّ بجوانب مختلفة من حياة الرسول. ومن أهم رجال المغازي في هذا الطّور: عروة بن الزبير[1]، وأبان بن عثمان[2]،

(1) عروة بن الزبير (ت 93هـ): عروة بن الزبير بن العوام اتصل بعبد الملك بن مروان وصاحبه، وكان معروفاً بورعه. روى عنه ابن هشام وابن سعد والطبري، وذكر له ابن النديم كتاب المغازي. وتُعدُّ كتاباته أولى المدوّنات في سيرة الرسول، وقد استقاها من خالته عائشة وأمّه أسماء.

(2) أبان بن عثمان بن عفان (ت 105هـ): ولي المدينة، وكان من فقهائها المشهورين. وهو من أوائل من دوّنوا كراريس خاصّة تتعلّق بأخبار الرسول.

ووهب بن منبّه[1]، وعاصم بن عمر بن قتادة (الأوسي)[2]، وعبد الله بن أبي بكر بن حزم[3]، ومحمّد بن شهاب الزهري[4]، وموسى بن عقبة[5].

ويبدو من خلال سير هؤلاء الأعلام أنّهم اهتموا بالمغازي ضمن اهتمامهم بالفقه والحديث، وأنّهم عوّلوا على صِلاتهم بصحابة الرسول واتصالاتهم بهم، كما أنّ عملهم تميّز بالتأليف في المغازي والانتصاب في المساجد للإخبار عن رسول الله وتدريس سيرته. وتُشير مؤلّفاتهم الموسومة بـ **(المغازي)** إلى بداية وعي الفرق بين الحديث والسيرة. وهي مؤلّفات لم تتمحّض للمغازي، وكانت مؤلّفات جزئية تسرد الأحداث التي عدّها أصحابها مهمّةً، أو التي وصلت إلى أسماعهم عن طريق الصّحابة؛ وهؤلاء الأعلام هم الذين يشكّلون مجموعة الرواة الأساسيين في مصنّفات السيرة.

مرّت السيرة النبويّة إذاً، قبل بلوغ مرحلة التصنيف، بمرحلتين أساسيتين:

---

(1) وهب بن منبّه (ت 114هـ): تابعي من أصل فارسي، ولّاه عمر بن عبد العزيز قضاء صنعاء، عالم بالإسرائيليات، ضعيف عند أهل الحديث لاهتمامه بأحاديث أهل الكتاب.

(2) عاصم بن عمر (ت 119هـ): من أهل المدينة، ألّف كتاب (السّير والمغازي)، ونقل عنه ابن إسحاق وابن سعد، كانت له حلقة في مسجد دمشق يحدّث الناس بالمغازي ومناقب الصحابة.

(3) عبد الله بن أبي بكر بن حزم (ت 135هـ): عليه تتلمذ ابن إسحاق، وإليه يُنسب ابتكار الترتيب السنوي للسيرة النبويّة. ويُذكر أن عمر بن عبد العزيز طلب منه كتابة حديث الرسول وأخباره.

(4) محمد بن شهاب الزهري (ت 124هـ): محدّث وفقيه ونسّابة، اهتمّ بالسّند في رواية الأخبار، ألّف كتاباً شاملاً لسيرة الرسول وسمه بـ (المغازي)، وبذلك مهّد لمرحلة التّصنيف الشامل في السيرة النبويّة، وفصلها عن الحديث.

(5) موسى بن عقبة بن أبي عيّاش الأسدي (ت 141هـ): من علماء المدينة، تطوّرت على يديه كتابة السيرة، فأعدّ قوائم للمهاجرين وللمشاركين في غزوة بدر، كما اعتمد الترتيب الزمني. انظر: أحاديث منتخبة من مغازي موسى بن عقبة، جمع يوسف بن محمد بن عمر، قدم لها وعلق عليها مشهور حسن سلمان، مؤسسة الريان ودار ابن حزم، ط1، 1991م.

مرحلة القصّ، وهي مرحلة شفويّة انطلقت منذ وفاة الرسول، وارتبطت برواية أحداث جزئية بحسب المقام ورغبة القاصّ وطلب السائل؛ ومرحلة التدوين الجزئي في (كتب المغازي). وكانت هذه المؤلّفات تتناول الغزوات وغيرها من مراحل حياة الرسول، لكنه تناولٌ جزئيٌّ أيضاً، وهي المرحلة التي مهّدت لانطلاق مرحلة التصنيف في السيرة النبويّة. وقد تزامن التصنيف في السيرة مع بداية عصر التدوين، ونُظر فيها إلى السيرة النبويّة باعتبارها فنّاً قائماً بذاته مستقلاً عن الفنون المتاخمة له، كالحديث النبوي. واعتمد المصنّفون فيها على ترتيب الأحداث ترتيباً زمنيّاً، وعلى العناية بالسّند، وعدّوا المغازي جزءاً من السيرة النبويّة[1]. ويُعدُّ مصنّف ابن إسحاق (**المبتدأ والمبعث والمغازي**) الانطلاقة الحقيقية لهذه المرحلة.

إنّ الوحي، كما يُشير إلى ذلك عنوان مصنّف ابن إسحاق، يحتلُّ من السيرة النبويّة المركز؛ فالمبعث، وهو سميُّ الوحي، هو اللّحظة التي تلتئم حولها السيرة النّبويّة؛ بل إنّ السيرة هي سيرة محمد نبيّاً، وبالوحي كانت النبوّة. وقد صاغ المبعث تاريخ محمد اللاحق والسابق أيضاً، فتداخلت في مصنّفات السيرة كتابة سيرة محمد وكتابة سيرة الوحي، فضلاً عن أن سرد أخبار الوحي إنّما هو نقلٌ للخبر على وجه، واستحضارٌ لنصوص أخرى ثاوية في خطاب الإخباريّ هي نصوص الثقافة الإسلاميّة. فمثلما كان الوحي يحتلُّ من سيرة محمّد مركزها، كان فنّ السّيرة يحتلُّ من الثقافة الإسلاميّة منزلة الرحم الذي تلتقي فيه الفنون ومنه تتناسل. نضيف إلى ذلك اختلاف

(1) استفدنا في التأريخ لنشأة السيرة النبويّة من:
- عمامو، حياة، تصنيف القدامى في السيرة النبويّة، المركز القومي البيداغوجي، تونس، 1997م.
- الدوري، عبد العزيز، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، دار المشرق، بيروت، ط2، 1993م.

W. Raven: Art: Sira, in Encyclopédie de l'Islam (ed anglaise) TIX, p. 686-689.

وسنشير إلى هذا المصدر في مجمل الكتاب بالرمز: .EI[1]

المصنّفين في السيرة من أهل الملّة وغيرهم حول شخصيّة محمد طعناً وتمجيداً، وهو اختلاف يتأسّس على القول في الوحي نقضاً وإبراماً. هذه الاعتبارات مجتمعةً دعتنا إلى تناول مبحث الوحي اعتماداً على مصنّفات السيرة النبويّة قديماً وحديثاً.

إنّ ندرة الدّراسات حول الوحي المحمّدي تشجّعنا على ارتياد هذه الأرض البِكر، لكنّها ندرة تجعلنا، في الآن نفسه، نعي صعوبة هذا المبحث. وتتجلّى الصّعوبة كذلك في دقّة مبحث الوحي من جهة، وفي غموض الظاهرة، بما أنّها لا تخضع، في قسم كبير منها، إلى الملاحظة الموضوعيّة؛ بل هي خاصّةٌ متعلّقة بذات متلقيها من جهة ثانية؛ وهو إلى ذلك مبحث خطير لأنّه باب إلى التمجيد والتصديق، أو إلى الطعن والتكذيب.

أمّا مقاربتنا فهي مقاربة تحليليّة تعتمد على أربع نقاط منهجيّة هي:

- تفكيك رواية السيرة وتمحيصها بمقابلتها بعضاً ببعض، وبرصد تطوّرها والوقوف على رهاناتها وخلفيّاتها، وبعرضها على محكّ الممكن من جهة، والواقع التاريخي من جهة ثانية، وعرض قديمها على محدثها، ومحدثها على قديمها، عسانا نظفر بقولٍ نطمئنّ إليه في وجه من وجوه الوحي.
- النظر إلى الوحي المحمّدي من جهة التقبُّل: تقبُّل محمّد له أوّلاً، وتقبُّل الجماعة التي حاورها الوحي، سواء كانت من المعارضين أم من الأتباع. ونحن نبتغي من وراء ذلك تخليص ظاهرة الوحي من بُعدها العلويّ المفارق ومستواها الرأسي (الله-محمّد)، والنظر إليها في علاقتها بالبشر. وبذلك، تطمح مقاربتنا إلى الانفتاح في دراسة الوحي على قضايا التاريخ الاجتماعي والثقافي...
- مقارنة الوحي المحمّدي بأشكال الاتصال بالمفارق الرائجة في بيئته (وقد نهض بذلك الاتّصال الكهّان والشعراء) حتّى نتبيّن الفروق بين محمّد وبينهم. ويلزم ذلك الانفتاح على تجارب هؤلاء الأعوان، والبحث عن

الأسباب التي نأت بمحمّد عن الكهانة والشّعر. وتستدعي هذه المقارنة تدقيق النظر في اتّصال النبي والكاهن/الشاعر بالمفارق، والوقوف على الوظائف التي نهض بها كلّ عون، وعلى نظرة الجماعة إلى محمّد وإلى منافسيه.

- النظر إلى الوحي المحمّدي من جهة الشّكل لا من جهة المضامين. ونعني بالشكل كلّ ما يحفّ بما يبلّغه محمّد عن الاتصال بالمفارق: كيفيات الاتصال وأطره وسياقاته وأعراضه، وصورة المفارق، وكيفيات التبليغ، وأثر ذلك في نظرة محمّد إلى نفسه، ونظرة الجماعة إليه... ومن ثمّة لن نهتمّ بنصوص الوحي إلا بقدر ما حدّثت به عن نفسها.

إنّ مبحثنا يتجاذبه قطبان: قطب أوّل هو الوحي المحمّدي، وقطب ثان هو فكر السيرة. وقد دعانا ذلك إلى تقليب الإجابة عن جملة من الإشكاليات تتعلّق بهذين القطبين أهمّها:

- كيف بنت مدوّنة السيرة قديماً وحديثاً أخبار الوحي؟ وما هي رهانات المصنّفين من وراء ذلك؟
- ما هي سمات الوحي المحمّدي؟ وبمَ امتاز عن الوحي السّابق عليه في بيئته؟
- ما هي صلة الوحي المحمّدي بشخصيّة محمّد، وبسياقه الذي فيه تنزّل؟ وإلى أيّ حدٍّ كان الوحي مؤثراً في ذلك السّياق متأثّراً به؟
- إلى أيّ حدٍّ يُمكن للباحث تحقيق النّظر الموضوعي في ظاهرة ذاتيّة فريدة تتأبّى على الملاحظة، وتُعسّر استعادتها؟

وقد سعينا إلى الإجابة عن هذه الإشكاليات وغيرها من خلال طرْق أبواب ثلاثة: أمّا **الباب الأوّل**، فخصّصناه للاستعداد للوحي، وجمعنا فيه بين استعداد البيئة الجاهليّة للوحي، من خلال النظر في الوحي في الجاهليّة، وبين استعداد محمّد للوحي، سواء من خلال ما روته مدوّنة السّيرة من بشائر أم من خلال سيرة محمّد قبل الوحي؛ معارفه وعقائده خاصّةً. أمّا **الباب الثاني**، فقلّبنا فيه حدث بدء الوحي، باعتباره «لحظةً» فاصلةً في حياة محمّد

وفي سيرة وحيه، وقد جمعنا فيه بين روايات القدامى لبدء الوحي وتأويل المعاصرين لانبثاق ذلك الحدث المركزيّ.

أمّا **الباب الثالث**، فقد دار على تقليب قضايا التلقّي؛ وقد سعينا فيه إلى استقراء جملة العلاقات التي أنشأها الوحي بين ثالوث هو: المفارق، ومحمّد، والجماعة؛ كما سعينا إلى استخراج سمات الوحي المحمّدي في علاقته بتلك الأطراف.

وقد عمدنا إلى تقفية كلّ فصل من فصول بحثنا بنتائج تختزله، وأنهينا كلّ باب بخاتمة تعقد بين فصوله، وختمنا بحثنا بإثبات أهمّ النتائج التي توصّلنا إليها.



مدخل
الوحي مفهوماً إشكاليّاً

إلى أيّ حدٍّ يستقيم حدُّ الوحي، منذ البداية، في دراسةٍ تسعى إلى التعرّف إلى هذه الظاهرة؟ ثمّ إلى أيّ حدٍّ يُمكن تقديم تعريف جامع مانع للوحي أصلاً؟

الوحي لغةً: الوحي مصدر من وحى، وهو فعل نادر الاستعمال عوضه المزيد أوحى، ومصدره إيحاء، وهو أيضاً مصدر نادر الاستعمال. وقد تفطّن الرازي إلى ذلك فقال: «الله في القرآن عند ذكر المصدر لم يذكر الإيحاء الذي هو مصدر أوحى، وعند ذكر الفعل لم يذكر وحى الذي مصدره وحي؛ بل قال عند ذكر المصدر الوحي، وقال عند ذكر الفعل أوحى»[1]. وللوحي عدّة معانٍ ذكرها صاحب (اللسان) بقوله: «الوحي: الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخفيّ، وكل ما ألقيته إلى غيرك... وأوحى: كتب، وأوحى الرجل إذا بعث برسول ثقة إلى عبد من عبيده ثقة. وسمعت وحاة الرعد وهو صوته الممدود الخفيّ، والوحي العجلة... وتوح يا هذا في شأنك؛ أي: أسرع... واستوح لنا بني فلان ما خبرهم؛ أي: استخبرهم»[2].

---

(1) الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، مج14، ج28، ص282.

(2) ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج15، مادة (و ح ي). وانظر كذلك: الزبيدي، محب الدين، تاج العروس، دار الفكر، =

وقد استُعمل الوحي بهذه المعاني في الأمثال والشعر الجاهلي؛ من أمثالهم: «إن من لا يعرف الوحي أحمق»؛ يُقال للذي يتواحى دونه بالشيء، ومن أمثالهم: «وحي في حجر» يُضرب مثلاً لمن يكتم سرّه. وقد يُضرب مثلاً للشيء الظاهر البيّن: يُقال «هو كالوحي في الحجر؛ إذا نقر فيه»[1]. فالوحي في المثل الأول بمعنى الإشارة الخفيّة، وفي المثل الثاني بمعنى الكتمان والإسرار، وفي المثل الثالث بمعنى الكتابة.

أمّا في الشعر الجاهلي، فقد استُعمل الوحي بمعنى الكتابة والكتاب. قال زهير:

.... كالوحي في حَجَرِالمَسيلِ المُخَلَّد

[الكامل]

وقال لبيد بن ربيعة:

فمدافع الريّان عرّي رسمها خلقاً كما ضمن الوحيّ سلامها[2]

[الكامل]

والوحي استعمال مشترك بين بعض اللغات، كالعبرانيّة المستعملة للفظ أوحى (aohy)، والحبشيّة المستعملة للفظ وحي (wahaya)[3].

تشترك المعاني المعجميّة للوحي في معاني **التواصل** (بعث، وأشار، وأومأ، وكتب، واستخبر)، **والخفاء** (كتم، وأسرّ، وكلّم خفيةً، وألهم)،

= بيروت، ج10، فصل الواو من باب الواو والياء، ص384-386. وابن دريد، أبو بكر، جمهرة اللغة، دار صادر، ط1، ج2، ص198.

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة (وحي).

(2) القرشي، أبو زيد، جمهرة أشعار العرب، دار المسيرة، بيروت، ص63.

(3) نقلاً عن: علي، جواد، تاريخ العرب في الإسلام، 1- السيرة النبوية، مكتبة النهضة العربيّة، بغداد، ط1، 1983م، ص156.

وكذلك: A.J.Wensinck, art Wahy, in EI.

والسرعة. ولعلّ التعريف الجامع للوحي ما أشار إليه صاحب **(الكشّاف)** بقوله: «هو الإعلام في خفاء، وقيل: الإعلام بسرعة، وكلّ ما دللت به من كلام أو كتابة أو رسالة أو إشارة فهو وحي»[1]. فالوحي في اللغة يغلب عليه معنى الإعلام السريع الخفيّ، وهو معنى يتعلق بشكل المعلومة (Information) أو الرسالة (message) التي تكون سريعةً خفيّةً عن الغير خاصّةً بمتلقّيها.

الوحي في الاصطلاح: إنّنا لا نطمح، من خلال البحث في مفهوم الوحي، إلى ضبط تعريف نهائي للوحي، وإنما نسعى إلى تلمّس الإشكاليّات التي يثيرها هذا المفهوم. وسنعمد إلى محاورة مفهوم الوحي من بابين: باب أوّل ينظُر في التعريفات النظرية، وباب ثانٍ ينظُر في ما يثيره الاستعمال القرآني للفظ الوحي من قضايا.

الوحي وقضية الحد النظري: لعلّ أهمّ صعوبة يُلاحظها الباحث في مفهوم الوحي هي تعدد أنواع الوحي: الوحي العام (public revelation)، والوحي الخاص (private revelation) أو الوحي النبوي في ديانات النبوّة (prophetic religions)، والوحي الصوفي في الديانات الصوفية (mystical religions)[2]. فإذا ما تجاوز الباحث ذلك مركّزاً نظره على الوحي في ديانات النبوّة اصطدم بتعدّد تعريفات الوحي؛ فهو في **(الموسوعة البريطانية)**: «رسالة إلهية إلى شخص مصطفى مكلّف بتبليغ محتوى تلك الرسالة إلى أمّة»[3]؛ وهو في **(الموسوعة الكونية)**: «الأثر الإلهي المتجسّد في التاريخ»[4]؛ وهو في

---

(1) التهانوي، محمد بن علي، كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة د. رفيق العجم، مكتبة لبنان، ط1، 1996م، ص1776.

(2) انظر مثلاً:

Encyclopaedia Britannica, art: revelation, Chicago, 1974, Vol 15, p. 783, (by A. Du).

(3) Encyclopaedia Britannica, art: revelation, Vol 15, p. 783.

(4) Encyclopaedia universalis, art: révélation, Paris, 1992, T 19, p. 992 (par Bernard Dupuy).

(**الموسوعة اليهودية**): «الحركة التي يكشف بوساطتها الإله الخفي المجهول عن نفسه لرجل ما»[1]. والراجح أنّ تعدّد هذه التعريفات نابع من اختلاف التجارب الدينية؛ فـ «تحديد معنى النبوّة والوحي من أعسر ما يتصدى له الباحث، نظراً إلى أنه معنى متغير بتغير الأديان والثقافات وحتى الأزمنة، وإلى أنه مرتبط بالله... وإلى أنه يحيل على تجارب تاريخية فريدة لا سبيل إلى استعادتها»[2].

يُلجئنا ما تقدّم إلى ضرورة الاكتفاء بمحاورة مفهوم الوحي في السياق الإسلامي. لقد خصّص صاحبا مقالي «وحي»، في الموسوعتين البريطانية والكونية، حيّزاً للقول في الوحي الإسلامي خلطا فيه بين الوحي والقرآن[3]. والراجح أن القرآن شديد الصلة بالوحي، لكنه ليس تمامه، وهو يحلُّ في المسيحية محلَّ المسيح، لكنه نتيجة الوحي، أو قلْ هو مضمون الوحي المبلَّغ لا الوحي نفسه[4].

أمّا النظر في دائرة المعارف الإسلامية، فقد أوقفنا على معضلة الخلط بين الوحي والنبوّة؛ فالمقارنة بين مقالي «نبوّة» و«وحي» تكشف عن التداخل الشديد بين الظاهرتين، حتى أنه يمكننا القول: إننا إزاء المصطلح نفسه[5]. وقد صرّح توفيق فهد بذلك التطابق فقال: «إن النبوّة رديفة الوحي».[6] ولا تسعفنا المراجع التنظيرية في إقامة الحدود بين هذين المفهومين.

---

(1) Encyclopaedia Judaica, art: revelation, Jérusalem, 1996, T 14, p. 118.

(2) الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001م، ص16.

(3) - Encyclopaedia Britannica, art: revelation, p. 784; Encylopaedia universalis, art: révélation, p. 992.

(4) جعيط، هشام، الوحي والقرآن والنبوّة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1999م، ص17.

(5) قارن بين:

- Wensinck (AJ), art: wahy, in EI^1.

- Fahd (T), art: nubuwwa, dans Encyclopédie de l'Islam (ed française).

وسنشير إلى هذا المصدر بالرمز: EI^2.

(6) Fahd (T), art: nubuwwa, dans EI^2.

قدم ج. فرويند (Julien Freund) أربع خصائص للنبوّة هي: أن النبي لا يختار نفسه؛ بل يطيع إرادة متعالية. أن النبي مستلب ينكر ذاته ويحمل عن الآخر (الإله) رسالته. أن النبي مكلّف بتبليغ رسالة إلى جمهور، وهو يستند في ذلك التبليغ إلى اقتناعه الشخصي وإيمانه الراسخ بها. أن الرسالة المبلّغة تُلاقي الإنكار وتُعارض السائد[1]. وهي خصائص لصيقة بالوحي؛ بل إن الباحث نفسه يقرن بين النبوّة والوحي، بما أن الاعتقاد بالنبوّة يقوم عنده على الاعتقاد بالوحي[2]. وقد يذهب الظنُّ إلى أنّ الوحي لا يتعلّق بتبليغ الرسالة إلى الجمهور، وإنما هو تلك الصلة القائمة بين الله والنبي؛ لكنّ الوحي لا يكون وحياً إلا بتبليغ الرسالة إلى الجمهور، وبذلك يتميّز عن الحدس (intuition)[3].

أمّا علي مبروك، فقد عرّف النبوة باعتبارها «توسطاً يؤسّس حواراً بين الله والإنسان»[4]، وذلك هو تماماً مفهوم الوحي؛ وعرّف أحمد المشرقي النبي بـ «أنه شخص يتحدث نيابةً عن الله»[5]. أمّا المقالات التي خصّصها بعض الباحثين لدراسة النبوّة المحمدية، فهي مقالات يكفي أن يستعيض المرء بها عن لفظ نبوّة بلفظ وحي حتى يستبين الخلط فيها بين الظاهرتين؛ بل إن ف. ميلر يُصرّح باعتماده على طبيعة الوحي المحمدي وسيرة الوحي ليُقرّر أمر النبوّة في الإسلام[6].

---

(1) Freund, (Julien), art: prophétisme, dans E.U.

(2) Ibid.

(3) Ibid, p. 993.

(4) مبروك، علي، النبوة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1993م، ص90-91. كذلك: مبروك، علي، نصوص حول القرآن، في السعي وراء القرآن الحي، المركز الثقافي العربي ومؤسسة مؤمنون بلا حدود، الدار البيضاء/بيروت، ط1، 2015م.

(5) المشرقي، أحمد، النبوة في الأديان الكتابية، المركز القومي البيداغوجي، تونس، 1999م، ص15. كذلك:

Encyclopedia Judaica, art: prophets and prophecy, T 13, p. 1152.

(6) Miller, (F), prophecy in Judaisme and Islam, in Islamic studies, vol XVII, n° I spring, 1978, p. 33-41. =

هل يعني ذلك التطابقَ بين الوحي والنبوّة؟

حاولت الباحثة جيهان عامر التمييز بين الوحي والنبوّة، فوقعت في خلطٍ بيّنٍ حين رأت أن «النبوّة صلة بين قطبين هما: الله/الباث والنبي/المتلقّي»، ورأت أنّ «الوحي يتوسّط الله والنبي، ويربط بينهما»[1].

إنه لمن العسير جداً التمييز بين الوحي والنبوّة، ولا سيّما إذا نظرنا إلى الوحي باعتباره «حواراً بين الله والإنسان». والرأي عندنا أن نُميّز، في وظائف خطاب النبي، بين الوظيفة النبوية والوظيفة الميتانبوية. إن النبوّة المحمدية قد تحقّقت في اللغة، فكانت تُشير إلى العالم الخارجي عنها (القيم، والأحكام...)، وتُشير إلى نفسها في الآن ذاته. ويُعدُّ الوحي عندنا رديفاً لشكل النبوّة، ونعني بالشكل، في هذا السياق، ما يسمح لوظيفة النبوّة بالتحقّق.

نمثّل لهذا التمييز، الذي نُقيم، بصورة الملائكة في القرآن؛ فالملائكة تنهض بوظيفة تقييد عمل الإنسان، ويُلحق ذلك عندنا بالنبوة. وتنهض الملائكة بوظيفة الوساطة بين الله والنبي، ويُلحق ذلك عندنا بالوحي. كما نُمثّل لهذا التمييز كذلك بالأحكام القرآنية؛ فالقرآن يُقرُّ أحكاماً تتعلق عندنا بنوع النبوّة المحمدية، باعتبارها نبوة تشريع. أمّا النسخ في الأحكام، فيتعلق بالوحي؛ أي بشكل اشتغال النبوّة المحمدية. إنّ هذا التمييز لا يعني التمايز بين الوحي والنبوّة، وإنّما هو تمييز إجرائي غايته تضييق مبحث الوحي. ومن ثمة، إننا سنهتم في مبحث الوحي بالجانب الشكلي في النبوّة المحمدية؛ أي بما يقتضيه النهوض بوظيفة النبي من تلاوين على الوحي. ومن ثمّة، كان السؤال المركزي في بحثنا هو: بمَ يمتاز الوحي النبوي من غيره من أنماط الوحي؟

= Aussi, Bacha (M.A), prophethood in Islam, in Islamic review, n° 8, Vol 46, September 1958, and n°1, Vol 47, January 1959.

(1) عامر، جيهان، بدء الوحي من خلال المصادر الشيعية الاثني عشرية: بحار الأنوار للمجلسي أنموذجاً، نسخة مرقونة، كلية الآداب بمنوبة (ماجستير 2005م)، ص170– 171.

لقد لاحظت (**دائرة المعارف البريطانية**) أن الوحي يتداخل مع الكهانة، وأن الكاهن ينهض قديماً بوظائف النبي، كما لاحظت دائرة المعارف الإسلامية ذلك[1]. ويقف الناظر في مقدّمة ابن خلدون على عسر التمييز بين الوحي إلى النبي والوحي إلى الكاهن عنده. وقد لمس ابن خلدون تلك الصعوبة، فعدّ الفرق بين الوحيين كامناً في مصدر الوحي حيناً (الله/الشيطان)، وفي الاستعداد للوحي حيناً آخر (استعانة الكاهن بأجنبي عنه، كالأجسام الشفافة والسجع، وحصول الانسلاخ للنبي دون استعانة)، وبحث حيناً ثالثاً عن علامات خارجية تُميّز النبي عن الكاهن؛ فذكر عصمة النبي قبل الوحي، ودعوته إلى الدين والعبادة، ووقوع الخوارق له، وهي علامات أجنبية عن الوحي[2].

إن التباس مفهوم الوحي وتداخله مع علم الكاهن والشاعر، وغيرهما من أصناف المتصلين بالمفارق عصرَ محمد، جعل بعض الباحثين يميلون إلى تعريف الوحي تعريفاً واسعاً؛ فرأى نصر حامد أبو زيد أن «علاقة اتصال بين طرفين (البشر والعوالم الأخرى) تتضمّن إعلاماً (رسالة) خفيّاً سريّاً»[3]. وحدّده محمد عبده كما يأتي: «هو عرفان يجده الشخص من نفسه، مع اليقين بأنه من قِبل الله»[4].

ولئن كان تعريف الوحي يُمثّل إشكالاً من جهة علاقة الوحي المحمدي بالوحي السابق له في بيئته (وحي الشاعر والكاهن وغيرهما)، فإنه يُمثّل

---

(1) Encyclopaedia Britannica, art, revelation, Vol 15, p. 783. aussi encyclopedie de l'Islam, art nubuwwa, p. 96.

(2) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدّمة، دار الجيل، بيروت، راجع المقدّمة السادسة: في أصناف المدركين من البشر بالفطرة أو الرياضة، ويتقدّمه الكلام في الوحي والرؤيا، ص101-112.

(3) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط1، 1990م، ص31-32، وكذلك ص39.

(4) ذكره: رضا، رشيد، الوحي المحمدي، المكتب الإسلامي، القاهرة، ط10، 1995م، ص44-45.

كذلك إشكالاً من جهة علاقته بما لحقه من ضروب الاتصال بالله. ونحن نعتقد أن أهم مفهوم نافس مفهوم الوحي هو مفهوم الإلهام.

رأى بعض الدارسين أنّ الفرق بين الوحي الإلهام عائد إلى يقين المُوحى إليه بمصدر المعرفة التي يجدها في نفسه. أمّا الملهم، فلا يدرك مصدر معرفته، ولا يوقن به[1]. وذهب آخرون إلى أن الوحي رسالة فرد إلى مجموعة من المتقبّلين بخلاف الإلهام الذي ينحصر في حدود الفرد[2]. ولكننا نلاحظ أن مقام الولي ومعرفته عند المتصوّفة، وكذلك مقام الإمام ومعرفته عند الشيعة، تجعل ذلك التمييز بين معرفة النبيّ (الوحي) ومعرفة الولي (الإلهام) تمييزاً لا معنى له[3].

لقد ذهب بعض الدارسين إلى اعتبار قضية التمييز بين الوحي والإلهام قضيةً غير إسلامية، وإنّما هي قضية شائكة عند أهل الكتاب، بما أن التدوين

(1) ابن نبي، مالك، الظاهرة القرآنية، تعريب عبد الصبور شاهين، دار الفكر، (د.ت)، ص171.

(2) Wild, (stephan), Spatial and temporal implications of the qur'ānic concepts of nuzul, tanzil and inzal, dans S.W: the qur'an as text, E.J Brill, 1996, p. 138. aussi Encyclopaedia universalis, art: revelation, p. 993.

(3) يتميز التراث الشيعي والصوفي بإيلاء منزلة مهمة للإلهام؛ فالولي أو المُحدَّث عند المتصوفة مُلهَم من الله تعالى. وكما تنزل الملائكة بالوحي على الأنبياء، تنزل بالتعريف والإلهام على أسرار أرباب التوحيد وهم المحدَّثون. (المكي، أبو طالب، لطائف الإشارات، تحقيق إبراهيم بسيوني، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط1988م، ج3، ص285). والولي يناجي ربّه كفاحاً (الترمذي، ختم الأولياء، ص331). وللولي اطلاع مخصوص على علوم مخصوصة ليس للأنبياء إليها سبيل (ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص135). أمّا الشيعة الإماميّة، فيقولون بتلقّي الإمام «وحياً» من الله؛ إذ لا علم عندهم بالكتاب إلا ما علمه الإمام، وهو «علم لدني من الله يتمّ بالإلهام، والنكت في القلب والنقر في الأذن، والرؤيا في النوم، والملك المحدّث له...» (النوبختي، كتاب فِرق الشّيعة، دار الفكر، بيروت، (د.ت)، ص89). والإمام عندهم يتنزّل عليه روح القدس بالتّفهيم والتّحديث.
W. Madelung, art: Imāma dans EI^2.

تمّ عندهم بإلهام من الروح القدس[1]. وممّا يدعم ذلك أن ما عدّه القدامى إلهاماً (إلهام النحل، وإلهام الحواريين، وإلهام أم موسى) عبّر عنه القرآن باستعمال لفظ الوحي (على التوالي: النحل 16/ 68، والمائدة 5/ 111، وطه 20/ 38). ومن ثمّة يمكن اعتبار التمييز بين الوحي والإلهام تمييزاً إسلامياً لا قرآنياً.

استند علماء الإسلام إلى نسبة القرآن الوحيَ إلى غير الأنبياء للتمييز بين الإلهام والوحي؛ فما كان خطاباً إلى النبي كان وحياً، وما كان خطاباً إلى غير النبي كان إلهاماً. ولئن كان إلهام النحل لا يعدو كونه معرفة غريزية للنحل أو للحيوان عموماً، فإن معرفة الولي أو الإمام أو المحدَّث (المُلهَم) متعلقة بالغيب، ملتبسة بمعرفة النبي، باعتبارها إلقاءً من الله في القلب؛ بل إن بعض المتصوّفة يجعلون علم الولي متفوقاً أحياناً على علم النبي. وعلى الرغم من ذلك، اختلف النبي بوحيه عندهم عن المُلهَم في مضمون الاتصال وكيفيته معاً؛ فالنبي صاحب تشريع، أمّا المُلهَم، فصاحب معرفة دون شريعة، والنبي يسمع الملك ويراه، أمّا المُلهَم، فيسمع الملك ولا يراه[2].

هذه الفوارق إنما كانت لجعل الإلهام على تخوم الوحي؛ يُشارك الإمام أو الوليّ النبيَّ في سمة الاتصال بالله والتبليغ عنه دون أن يحوز مرتبته. والحقيقة أن الوليّ أو المحدّث أو الإمام يُشارك النبي في جهة العلم نفسها، لكنّه يظلّ مقيّداً بما جاء به النبي؛ وهو يستمدُّ مشروعيته ومرجع سلطته من وحي النبي، ويدوم سلطانه على الناس، وتقوم سيادته فيهم ما التزم الإيمان بنبوّة محمد، فمتى ادعى النبوّة، ونسخ ما جاء به محمد، بطُلت ولايته. هكذا يكون الإلهام علماً تابعاً للوحي وإن شابهه.

إن التمييز بين الوحي والإلهام مرتبط أساساً في الإسلام بمقالة ختم

(1) Jadaane, (Fehmi), Révélation et inspiration en Islam, dans Studia Islamica, n° 26, p. 27.

(2) Jadaane (F), op.cit, p. 47.

النبوّة، عندها يحقُّ لنا أن نتساءل مع الأب موريس بورمانس: أتقتصر طبيعة الوحي الإلهي في الكيفية التي يصطبغ بها التبليغ فحسب، أم تتمثّل كذلك في مضمونه المبلّغ؟[1]

الوحي في الاستعمال القرآني:

استعمل القرآن مادة وحي في سبعين آية نسردها فيما يأتي:

(آل عمران: 3/ 44): ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾.

(النساء: 4/ 163): ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا﴾.

(المائدة: 5/ 111): ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾.

(الأنعام: 6/ 19): ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَىٰ قُل لَّا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾.

6/ 50: ﴿قُل لَّا أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾.

6/ 93: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾.

6/ 106: ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾.

---

(1) بورمانس، موريس، الوحي الإلهي ومشاكله في نظر الفكر المسيحي، ضمن: الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني؛ معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصاديّة والاجتماعيّة، تونس، 1979م، ص345.

6/ 112: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا ۚ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾.

6/ 121: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ ۗ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾.

6/ 145: ﴿قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ...﴾.

(الأعراف: 7/ 117): ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ ۖ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾.

7/ 160: ﴿وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا ۚ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ ۖ فَانبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ﴾.

7/ 203: ﴿وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِم بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا ۚ قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِن رَّبِّي ۚ هَٰذَا بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾.

(الأنفال: 8/ 12): ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا ۚ سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾.

(يونس: **10/ 2**): ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ ۗ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرٌ مُّبِينٌ﴾.

10/ 15: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ ۙ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَٰذَا أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ ۖ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾.

10/ 87: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ۗ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾.

10/ 109: ﴿وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ ۚ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾.

(هـود: 11/ 12): ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكُۢ بَعْضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ وَضَآئِقُۢ بِهِۦ صَدْرُكَ أَن يَقُولُواْ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنزٌ أَوْ جَآءَ مَعَهُۥ مَلَكٌۚ إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٌۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٖ وَكِيلٌ﴾.

11/ 36-37: ﴿وَأُوحِىَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ ﴿36﴾ وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَٰطِبْنِى فِى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْۚ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ﴾.

11/ 49: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَاۖ فَٱصْبِرْۖ إِنَّ ٱلْعَٰقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾.

(يوسف: 12/ 3): ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ﴾.

12/ 15: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُواْ بِهِۦ وَأَجْمَعُوٓاْ أَن يَجْعَلُوهُ فِى غَيَٰبَتِ ٱلْجُبِّۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُم بِأَمْرِهِمْ هَٰذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾.

12/ 102: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَۖ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوٓاْ أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾.

12/ 109: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰٓۗ أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْۗ وَلَدَارُ ٱلْءَاخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾.

(الرّعد: 13/ 30): ﴿كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَٰكَ فِىٓ أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهَآ أُمَمٌ لِّتَتْلُوَاْ عَلَيْهِمُ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِٱلرَّحْمَٰنِۚ قُلْ هُوَ رَبِّى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ﴾.

(إبراهيم 14/ 13): ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُم مِّنْ أَرْضِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِى مِلَّتِنَاۖ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.

(النحل: 16/ 43): ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْۚ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

16/ 68: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾.

16/ 123: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾.

(الإسراء: 17/ 39): ﴿ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوْحَىٰٓ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلْحِكْمَةِ ۗ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتُلْقَىٰ فِى جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا﴾.

17/ 73: ﴿وَإِن كَادُوا۟ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِىَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥ ۖ وَإِذًا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلًا﴾.

17/ 86: ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِۦ عَلَيْنَا وَكِيلًا﴾.

(الكهف: 18/ 27): ﴿وَٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ ۖ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلْتَحَدًا﴾.

18/ 110: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾.

(مريم: 19/ 11): ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾.

(طه: 20/ 13): ﴿وَأَنَا ٱخْتَرْتُكَ فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ﴾.

20/ 38: ﴿إِذْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰٓ﴾.

20/ 48: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِىَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾.

20/ 77: ﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِى فَٱضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِى ٱلْبَحْرِ يَبَسًا لَّا تَخَٰفُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ﴾.

20/ 114: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ ۗ وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ ۖ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾.

(الأنبياء: 21/ 7): ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ ۖ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

21/ 25: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾.

21/ 45: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أُنذِرُكُم بِٱلْوَحْىِ ۚ وَلَا يَسْمَعُ ٱلصُّمُّ ٱلدُّعَآءَ إِذَا مَا يُنذَرُونَ﴾.

21/ 73: ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِمْ فِعْلَ ٱلْخَيْرَٰتِ وَإِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءَ ٱلزَّكَوٰةِ ۖ وَكَانُوا۟ لَنَا عَٰبِدِينَ﴾.

21/ 108: ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾.

(المؤمنون: 23/ 27): ﴿فَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ أَنِ ٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا فَإِذَا جَآءَ أَمْرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ ۙ فَٱسْلُكْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ مِنْهُمْ ۖ وَلَا تُخَٰطِبْنِى فِى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ ۖ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ﴾.

(الشعراء: 26/ 52): ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِىٓ إِنَّكُم مُّتَّبَعُونَ﴾.

26/ 63: ﴿فَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ ۖ فَٱنفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَٱلطَّوْدِ ٱلْعَظِيمِ﴾.

(القصص: 28/ 7): ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ ۖ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾.

(العنكبوت: 29/ 45): ﴿ٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ ۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾.

(الأحزاب: 33/ 2): ﴿وَٱتَّبِعْ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾.

(سبأ: 34/ 50): ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِى وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾.

(فاطر: 35/ 31): ﴿وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ هُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ بِعِبَادِهِۦ لَخَبِيرٌۢ بَصِيرٌ﴾.

(ص: 38/ 70): ﴿إِن يُوحَىٰٓ إِلَىَّ إِلَّآ أَنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾.

(الزمر: 39/ 65): ﴿وَلَقَدْ أُوحِىَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾.

(فصلت: 41/ 6): ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَٱسْتَقِيمُوٓا۟ إِلَيْهِ وَٱسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ﴾.

41/ 12: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾.

(الشورى: 42/ 3): ﴿كَذَٰلِكَ يُوحِىٓ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ ٱللَّهُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾.

42/ 7: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ ٱلْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِى ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِى ٱلسَّعِيرِ﴾.

42/ 13: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾.

42/ 51-52: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ ﴿51﴾ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾.

(الزخرف: 43/ 43): ﴿فَٱسْتَمْسِكْ بِٱلَّذِىٓ أُوحِىَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾.

(الأحقاف: 46/ 9): ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِى وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ وَمَآ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾.

(النجم: 53/ 4): ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾.

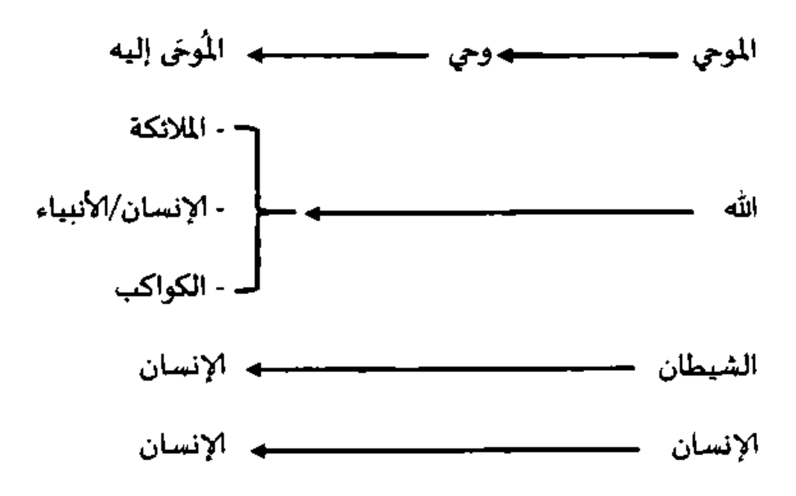
53/ 10: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾.

(الجن: 72/ 1): ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓا۟ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا﴾.

(الزلزلة: 99/ 5): ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾.

نُلاحظ حول هذه الآيات القرآنية الملاحظات الآتية:

- لا يخرج الاستعمال القرآني للوحي عمّا تُقرّره المعاجم من أنّه إعلام خفيّ وكلام وإشارة، دون أن يكون له «دور في إثراء لفظ الوحي والسموّ به إلى مستوى التعبير عن معانٍ جديدة لم تكن اللغة قد عرفتها»[1]. ولمّا كان الوحي إعلاماً واتّصالاً حضرت الأطراف الثلاثة: المُوحي والوحي والمُوحَى إليه دون أن تكون أطرافاً ثابتةً. ونمثّل لذلك بالرسم الآتي:



- فباثُّ الوحي مُتغيّر وكذلك متقبّله، كما أنّ الرّسالة متغيّرة؛ فالمُوحى

(1) الأعرجي، الوحي ودلالته في القرآن الكريم والفكر الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م، ص18.

به قد يكون نصّاً، أو فكرةً، أو فعلاً، أو قرآناً، أو آياتٍ، أو أنباءَ الغيب، أو حكمةً، أو كلماتٍ، أو روحاً، أو كتاباً. إن اللافت للانتباه أنّ القرآن استعمل لفظ الوحي بمعناه الواسع: **الإعلام**، فكان وحي الله إلى البشر وإلى الملائكة وإلى النحل، ووحي الشياطين إلى أوليائهم، ووحي الإنسان إلى الإنسان. ونُلاحظ أن الغالب نسبة الوحي إلى الله؛ إذ لم يستعمل القرآن الوحي منسوباً إلى غير الله مصدراً إلا في ثلاثة مواضع، ومن ثمّة يكاد يكون لفظ الوحي متمحّضاً للدلالة على الاتصال بين الله والخلق. ويدلُّ استقراء الآيات القرآنية على أن القرآن يُميّز بين الوحي الأصيل الصّادق والوحي الكاذب باعتبار المُوحي؛ فوحي الشيطان كاذب، ووحي الله صادق.

- لا يفترض وحي الله إلى الخلق النبوّة ضرورةً؛ فالله قد أوحى إلى أمّ موسى وإلى الملائكة وإلى الحواريين وإلى النحل وإلى السماء وإلى الأرض. ولعلّ هذا ما دفع بعض الدارسين إلى حمل الوحي، في هذه السياقات، على معنى الإلهام؛ للتمييز بين هذا الوحي والوحي إلى الأنبياء دون أن يكون هذا التمييز قرآنياً[1].

---

(1) يُميّز الأعرجي في استعمالات القرآن للوحي بين معاني الوسوسة والإلهام الفطري والإلهام الغريزي والإلهام الإلهي. الوحي ودلالته في القرآن الكريم والفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص16. ويرى مصطفى كمال التارزي أن «كلمة الوحي أُطلقت في القرآن على معانٍ متعدّدة أشهرها الإشارة، نحو: ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: 19/ 11]، والإلهام نحو: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ [النحل: 16/ 68]، والإلهام الفطري نحو: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ [القصص: 28/ 7]، والوسوسة نحو: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ﴾ [الأنعام: 6/ 121]، والكلام الخفيّ نحو: ﴿يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا﴾ [الأنعام: 6/ 112]، والنطق نحو: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ۝٤ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾ [الزلزلة: 99/ 5]، والأمر نحو: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى﴾ [المائدة: 5/ 111]. الوحي وختم الرسالة في الإسلام، ضمن: معاني الوحي والتنزيل ومستوياتها، (م.س)، ص23-24. والراجح أنّ هذا التمييز ليس قرآنياً؛ لأن العبارة =

- إن الغالب على الاستعمال القرآني للوحي هو وحي الله إلى البشر: الأنبياء على وجه الخصوص؛ فقد نُسِب الوحي إلى الأنبياء في سبع وخمسين آيةً؛ سبع وثلاثون منها نُسب فيها الوحي إلى محمّد، ومن ثمّة يكون التأكيد القرآني الوحيَ إلى محمد غالباً؛ وتُبرز آيات الوحي إلى محمد ثلاث سمات:

- تنزيل حدث الوحي إلى محمد داخل سنة الوحي إلى من سبقه من الرجال (النساء: 4/ 163، والزمر: 39/ 65، والشورى: 42/ 3 و13). فلا غرابة إذاً إن كانت رسالته تمام رسالاتهم، ووحيه من صميم وحيهم.

- تأكيد سلبيّة محمد، باعتباره مجرّد بشر متّبع ناقل لما يُوحى إليه، لا يمكنه التدخّل فيه لا بالتحوير ولا بالتبديل ولا بالافتراء ولا بالاجتباء، وإن أحرجه الوحي أو ضاق به صدره (الأنعام 6/ 50 و106، والأعراف 7/ 203، ويونس 10/ 15، وهود 11/ 12، والإسراء 17/ 18، والكهف 18/ 27 و110). ولا ريبَ في أن ذلك ينغرس في إطار حجاجيّ لإثبات صدق محمد إزاء مناوئيه، وللتذكير بأن الوحي مردّه إلى الله لا إلى محمد، ومن ثمّة بطل حجاجه، أو الطمع في لينه، أو في تدخّله في الوحي؛ لأنّه إن فعل، ذهب الله بوحيه: ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا﴾ [الإسراء: 17/ 86].

- تصوير جوانب من خصائص الوحي إلى محمد: **مضمونه**؛ فالله قد أوحى إليه «روحاً» و«قرآناً عربيّاً» و«حكمةً» و«أنباء الغيب». ولئن أمكن ردّ هذه العناصر إلى أصل هو الكتاب أو القرآن، فإن الآية ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: 42/ 52] تُثير إشكالاً. فما الرّوح الذي أوحاه الله إلى محمد؟

= القرآنية تجمل كلّ هذه الأنواع دون تمييز في لفظ «الوحي»، وإنما هو تمييز إسلامي، وإن كان التمييز بين الوحي والإلهام في الإسلام أدقّ ممّا يذهب إليه الباحثان.

ويزداد الأمر غموضاً إذا علمنا أن «الرّوح» ورد في سياق آخر بمعنى الوساطة التي يُبلّغ بها الوحي لا الوحي ذاته، كما في الآية ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾ [الشعراء: 26/ 193-194].

وتُصوّر بعض الآيات **كيفية الوحي**؛ فالآية التي في سورة النجم وردت في سياق يصف كيفية الوحي: الرؤية فالاقتراب فالوحي[1]. وكذلك الأمر فيما يتعلق بالآية: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 20/ 114]؛ فهل كانت عملية الوحي متزامنة وعمليّة التلاوة؟ وما الذي كان يُعجّل محمداً، أم أنه كان منخطفاً إلى حدّ أنه كان يردّد نصّاً ما يُقال له وحياً؟ وما الفرق بين الوحي والقرآن، وهل يدلّ تعجُّل التلاوة على أن محمداً كان يخاف النسيان فيستقوي بالتلاوة، ولاسيّما أن القرآن يذكر: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: 2/ 106].

- تأكيد أنّ الله هو المُوحي، وأنه الضامن بقاءَ الوحي وأصالته، وأنّ محمداً ليس سوى مبلّغ مختار من الله، لا دخل له في الوحي على أيّ وجه يكون، وعلى أن التمسّك بالوحي هو الردّ الوحيد على لجاجة المشركين[2]. إن القرآن إذ ينفي المعجزات التي يطلبها المشركون، لا يترك لمحمد سوى اللواذ بالوحي، باعتباره الشاهد الوحيد على العلاقة بالله، نافياً إمكانية صدور الوحي المحمّدي عن أيّ جهة علم أخرى؛ لأن النبيّ لا يمكنه التقوّل

(1) تبدو الآيات التي في (النجم: 53/ 5-18)، وفي (التكوير: 81/ 19-25)، أكثر الآيات وصفاً لكيفيّة الوحي، وإثارةً للاختلاف؛ إذ ساهم غموض العبارة والتركيب وكثرة الضمائر في اختلاف القدامى والمحدثين في الفهم، وهو ما سنتناوله لاحقاً، ونكتفي في هذا الإطار بالإشارة إلى وصف القرآن لكيفيّة الوحي.

(2) ينفي القرآن قطعيّاً إمكانيّة إثبات صدق الوحي بحجّة/ معجزة من خارج الوحي: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌۢ بَعْضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ وَضَآئِقٌۢ بِهِۦ صَدْرُكَ أَن يَقُولُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنزٌ أَوْ جَآءَ مَعَهُۥ مَلَكٌ ۚ إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٌ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ﴾ [هود: 11/ 12].

على الله، أو افتراء الوحي. إنّ الحجّة على الوحي هي الوحي ذاته؛ إذ لا معجزة، ومن ثم، لا يمكن للمخالف القطع بصحّة التجربة، أو بكذبها؛ لأنها ليست تجربة/ علاقة إمبريقية، ولا موضوعيّة؛ ﴿أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ﴾ [النجم: 53/ 12]. فمحمّد ليس مدّعياً للوحي. أمّا حجّته، فهي أنّه يتلقى وحياً؟ لكن ألا يشهد القرآن نفسه على إمكانية ادّعاء الوحي: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [الأنعام: 6/ 93].

ومن ثمّة، ما هو معيار التمييز بين الوحي الأصيل والوحي الكاذب؟ وما دام الوحي تجربة ذاتية لا يعيشها إلا النبي، كيف يمكن للباحث أن «يُمسك» بتجربة الوحي إمساكاً يعدّه موضوعيّاً[1]؟ ولئن كان محمد مجرّد مبلّغ لا دخل له في الوحي، فألا يعني ذلك أنّ «آخر» يتكلّم من خلال محمد أثناء الوحي؟ وإلى أيّ حدٍّ يُمكن للرسول نفي ذاته دون أن تتلبس نبوّته بالاستلاب (Extase).

- ما دام الوحي سبيل الاتصال الوحيد بين الله والبشر، فإن المتأمّل يُحرَج بالآية: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: 42/ 51]. ووجه الإحراج أن الخطاب القرآني يُميّز بين: أ- أن يُكلّم الله البشر وحياً؛ ب- أن يُكلّم الله البشر من وراء حجاب؛ ج- أن يُكلّم الله البشر عن طريق رسول.

---

(1) لعلّ مثل هذه الإحراجات هي التي دفعت بالعديد من الباحثين إلى الإقرار بعدم إمكانية دراسة الوحي، أو إلى تأكيد صعوبة هذا المبحث؛ فسيّد قطب يرى: «طالما أن القرآن الكريم لم يتضمن بياناً تفصيلياً للوحي، فإنه يجب علينا الاقتصار على ذلك، وعدم الخوض في أمر غيبيّ لم يشأ الله أن يكشف لنا عنه». ذكره: المجدوب، علي أحمد، ضمن معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما، ص223. ويذهب عبد المجيد الشرفي إلى أن «تحديد معنى النبوّة والوحي من أعسر ما يتصدى له الباحث». الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص16.

فالاتصال في الحالتين (ب وج) ليس من باب الاتصال وحياً (الحالة أ) بحسب هذه الآية القرآنية. ولئن عدّ المفسّرون القدامى ذلك كلّه وحياً، فإنّ بعضهم تلمّس ما تثيره هذه الآية من إشكال[1]. فهذا التمييز خاصٌّ بطرق الوحي، كما يذهب إلى ذلك الرازي، أم خاصٌّ بالمصطلح ذاته؟

يبدو أنّ الخطاب القرآنيّ ملتبس في هذا الباب؛ فاستقراء آيات الوحي يوقف على أنّ كلّ طرق الاتصال بين الله والخلق تُسمّى وحياً. هذا الالتباس ظاهر في الآية نفسها: «وما كان لبشر أن يكلّمه الله إلا وحياً... أو يرسل رسولاً فيوحي...»؛ ومردُّ الالتباس أن الوحي في القرآن لم يبلُغ درجة المصطلح، وإنما هو عبارة من جملة عبارات أخرى يُوسم بها الاتصال بين الله والخلق.

- تُلزم الملاحظة السابقة بالإشارة إلى أن القرآن قد استخدم ألفاظاً أخرى للتعبير عن الوحي، كا**الإنباء** ﴿قَالَ نَبَّأَنِيَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [التحريم: 66/ 3]، **والقصّ** ﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾ [هود: 11/ 120]، **والإنزال** ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ﴾ [النساء: 4/ 105]، **والإقراء** ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾ [الأعلى: 87/ 6]، **والعلم** ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ﴾ [البقرة: 2/ 120]، **والبيان** ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: 75/ 19]، **والتلاوة** ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [البقرة: 2/

---

(1) قال الرازي في تفسير هذه الآية: «أمّا الأول، وهو أنّه وصل إليه لا بواسطة شخص آخر، وما سمع عين كلام الله، فهو المراد بقوله: ﴿إِلَّا وَحْيًا﴾ [الشّورىٰ: 42/ 51]. وأما الثاني، وهو أنه وصل إليه الوحي لا بواسطة شخص آخر ولكنه سمع عين كلام الله فهو المراد بقوله: ﴿أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾ [الشّورىٰ: 42/ 51]. وأما الثالث وهو أنه وصل إليه الوحي بواسطة شخص آخر فهو المراد بقوله: ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ [الشّورىٰ: 42/ 51]. واعلم أن كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة وحي، إلا أنه تعالى خصّص القسم الأول باسم الوحي؛ لأن ما يقع في القلب على سبيل الإلهام فهو يقع دفعةً، فكان تخصيص لفظ الوحي به أولى». الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990م، مج14، ج27، ص187.

252]، والقول ﴿قُلْنَا يَٰذَا ٱلْقَرْنَيْنِ إِمَّآ أَن تُعَذِّبَ وَإِمَّآ أَن تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا﴾ [الكهف: 18/ 86][1]...

- يصف القرآن في آيات عديدة الغاية من الوحي، وهي الإنذار والإبانة والهداية والرحمة والإخبار والإعلام؛ فبالوحي يتدخّل الله في العالم لطفاً بالبشر، وحتى لا تكون لهم عليه حجّة، وكأن الوحي فعل رأفة مردّه إلى الله وحده. وفي القرآن يحضر الوحي والإيحاء ولا حضور للاستيحاء (طلب الوحي)؛ فهل يعني ذلك أن المُوحى إليه لا يطلب الوحي، ولا يترقّبه، ولا يستعدّ له، ولا يترقّى إليه بفنون الرياضات، وإنما يأتي الوحي بغتةً (الشورى: 42/ 52)، حينئذٍ، ما شروط الاصطفاء؟ وأيُّ وجه للحديث عن الاستعداد للوحي عند محمد، سواء بالتأمّل أم بالانقطاع عن الناس في غار حراء؟ ألا يمكن أن نعدّ أخبار بشارات النبوّة، وعصمة محمد قبل البعثة، واستعداده للوحي، أخباراً استنشأها المسلمون لاحقاً ليكون قبل الوحي إرهاص بالوحي[2]؟

- تلحق بمثل الأسئلة السابقة إشكاليّة أخرى تتعلّق بمضمون الوحي نصوغها كما يأتي: هل النازل على محمد وحياً هو تمام الوحي؟

جاء في القرآن: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: 40/ 78]. لا ريبَ في أن علم الله لا يحدّ، ولا ريب كذلك في أن كلمات الله لا تنفد (الكهف: 14/ 109)، ولكن القضية التي نبتغي إثارتها تتعلّق بثنائية: الكتاب/ أمّ الكتاب[3]. وجاء في سورة

---

(1) يُثير قول الله لذي القرنين إشكاليات عميقة، بما أنّه ليس بنبي، وقد استنتج يوسف الصديق من ذلك خلافة الملك-الفيلسوف للنبي. انظر: الصديق، يوسف، الآخر والآخرون في القرآن، دار التنوير، تونس/ القاهرة/ بيروت، ط2، 2015م.

(2) انظر: الباب الثاني (في الاستعداد للوحي).

(3) قام أركون بتحليلات قيّمة حول هذه القضيّة في سياق أعمّ هو سياق «مجتمعات الكتاب» (اليهوديّة، والمسيحيّة، والإسلام). انظر:

Arkoun (M), lectures du coran, ed Alif, Tunis, 1991.

الزخرف: ﴿حمٓ ۝١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۝٢ إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ۝٣ وَإِنَّهُۥ فِيٓ أُمِّ ٱلۡكِتَٰبِ لَدَيۡنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الزخرف: 43/ 1-4]. فهل النازل على محمد هو نسخة من أصل هو أمّ الكتاب؟ أهو تمام الكتاب العليّ أم بعضه؟ وإذا كان الوحي السابق لمحمد كلّه مرجعه إلى أمّ الكتاب، فهل الوحي المحمّدي تمام الوحي السّابق، أو هو غيره، أو هو جبٌّ وتقويم له؟ وهل انغلقت أبواب السّماء لنفاد الوحي، أم لموت محمد؟ هذه الأسئلة المتعلّقة بماهية الوحي تقودنا إلى إثارة إشكاليّة أخرى نعدّها مهمّة: أَيقتصر الوحي على القرآن أم يتعدّاه؟ ألا يُعدُّ محرجاً أن نجعل بعض الأحاديث النبويّة، من مثل: «**إنّ روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستكمل أجلها**»[1]، خارجةً عن الوحي؟ تنقل لنا المصادر محاورات كثيرة بين محمد وجبريل[2] ليست من القرآن. والحال أن جبريل هو وسيط الوحي؛ بل هو الرّوح النازل على محمّد، ولا شكّ في أن خطابه من خطاب الله. ثمّ إلى أي حدٍّ كان «أثر الوحي» منقطعاً عن الحديث النبوي، والآية تقول: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ﴾ [الحشر: 59/ 7]؟

لعلّ مثل هذه الأسئلة دفعت بعض الباحثين إلى اعتبار الوحي جامعاً القرآن

(1) ابن سيّد الناس، عيون الأثر في فنون المغاري والشّمائل والسّير، دار الآفاق الجديدة، ط1997م، ج1، ص112.

(2) من هذه المحاورات: «كان رسول الله ﷺ بارزاً يوماً للناس، فأتاه رجل فقال: ما الإيمان؟ قال: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وبلقائه ورسله وتؤمن بالبعث. قال: صدقت، قال: ما الإسلام؟ قال: الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلاة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان. قال: صدقت، قال: ما الإحسان؟ قال: أن تعبد الله كأنّك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك... ثمّ أدبر الرجل، فقال رسول الله ﷺ: ردّوا عليّ الرجل فلم يروا شيئاً، فقال: هذا جبريل جاء يُعلّم الناس دينهم» (صحيح مسلم، كتاب الإيمان). وفي مصنّفات السيرة أخبار كثيرة يُخاطب فيها جبريل محمداً دون أن يكون ذلك الخطاب قرآنياً، سنتناولها لاحقاً ضمن مبحث وساطة الوحي.

والسنّة معاً[1]؛ لكنْ دون ذلك عائقان اثنان: أمّا الأوّل، فتأكيد القرآن بشريّة محمد، وأن لا امتياز له إلا بالوحي الذي قد يذهب به الله متى شاء، وبشريّته تلك عرّضته لتأنيب القرآن في مواضع شتّى، ناهيك عن فصل محمد بين مقالته ومقالة ربّه، وحادثة تأبير النخل أبرز مثال على ذلك، نُضيف إلى ذلك أنّ نصّ الوحي (القرآن) يختلف عن الحديث من جهة القداسة وسياق التلفُّظ، فما يظهر على محمد من أعراض عند تلقّي الوحي لا يظهر عليه عند الحديث...

أمّا الثاني، ففصل القدامى بين الوحي والسنّة نصّاً ومرتبةً، فكان المصحف، وكانت مدوّنة الحديث؛ وهو فصل منبئ بتمييز اعتبره السّلف، وأقاموا عليه التراث الديني. فبأيّ وجه يُمكننا أن نلحق اليوم الحديث النبويّ بمرتبة الوحي؟

- يبدو من خلال ما سبق أن المُوحى به نصٌّ لغويٌّ، ولكن المتأمّل في القرآن يقف على مثل هذه الآية: ﴿لَقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا۟ فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَٰلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ [الفتح: 48/ 27]. فالوحي يتمّ من خلال المعنى، أو اللّفظ والمعنى معاً، كما يتمّ من خلال الصورة/ الرؤيا/ الحلم، وكما ينزل الله آياته على قلب النبيّ، أو على سمعه، يريه كذلك آياته. إنّ مثل هذا التمييز لا يتعلّق بطريقة الوحي فحسب، كما يذهب إلى ذلك فنسنك[2]، وإنّما يتعلّق كذلك بمتن الوحي؛ فالوحي معنى يُدرك،

---

(1) من أصحاب هذا الرأي: الأعرجي: «الوحي نوعان: منه ما هو نصّ يُبلّغ كما هو لا تغيير فيه، وهو ما يكون ضمن النصّ القرآنيّ؛ ومنه ما يمكن التصرّف فيه بالتعبير عنه، ممّا لا يدخل ضمن القرآن الكريم». ص144. وانظر أيضاً: السبكي، عبد اللطيف، الوحي إلى الرسول ﷺ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1969م، ص148. والتارزي، مصطفى كمال، ضمن: معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما، أعمال الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصاديّة والاجتماعيّة، تونس، 1979م، ص22.

(2) voir: wensinck, (A.J), art: Wahy,in EI[1].

ولفظ يُسمع، وصور تُشاهد سواء بالبصر أم البصيرة، في اليقظة أم في النّوم، عياناً أم خيالاً[1].

- تُشير آيات عديدة في القرآن إلى أنّ الوحي النازل على محمد كان بوساطة. هذا الوسيط هو **الرّوح** (الشورى: 42/ 52)، و**الرّوح الأمين** (الشعراء: 26/ 193)، و**روح القدس** (النحل: 16/ 102)، و**جبريل** (البقرة: 2/ 97)، ولم تشذّ عن ذلك إلا الآيات التي في النجم (النجم: 53/ 9-10).

وإذا ما رأينا أنّ الرّوح وسيط الوحي، فإنّ مقاطع قرآنيّة من مثل: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ﴾ [القدر: 97/ 4]، و﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ﴾ [النحل: 16/ 2]، و﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: 42/ 52]، و﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ﴾ [البقرة: 2/ 98] تُثير غموضاً. فهل الرّوح وساطة الوحي أم هو الوحي نفسه؟ وهل الروح من الملائكة أم هو متميّزٌ عنها؟[2] وكيف يتمّ اللّقاء بين محمد والملك: أبانخلاع محمد إلى

(1) كما يتم الوحي في اليقظة يتمّ أيضاً في النوم؛ فإبراهيم الخليل يضحّي بابنه بناءً على رؤيا في المنام (الصافات: 37/ 102)، ويبدو أن أغلب الرؤى المحمديّة كانت في المنام (الإسراء: 17/ 60، الأنفال: 8/ 43-44). وميّز علماء الإسلام قديماً بين الرؤيا والحلم؛ فالأولى من الله، والثاني من الشيطان؛ وعدّوا الرؤيا الجزء الوحيد الباقي من النبوّة. وللرؤيا علاقة وطيدة بالمخيّلة، ولا نظنُّ سبينوزا مبالغاً عندما رأى أن «النبوّة تتطلّب خيالاً خصباً». انظر: رسالة في اللاهوت والسياسة، تعريب حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت، 1997م، ص134. عموماً، إن «رأى» في القرآن يُفيد كل رؤية حقيقية كانت أو ذهنية أو مجازية. انظر كذلك:

Fahd, (T), Art Ru'yā, dans EI^2.

(2) في الثقافة العربية- الإسلاميّة تصوّر مخصوص للملائكة من جهة الجنس والعصمة والنوع والوظيفة، لعلّ هويّة إبليس أشدّها تعقيداً، انظر:

- Chelhod, (J), Les structures du sacré chez les arabes, Maisonneuve et larose, Paris, 1986.

= - Chap II: Le sacré anonyme: Jinn, Démons, Anges, p. 67-92.

الملكيّة أم بتنزّل الملك إلى البشريّة؟ وكيف للباحث الإمساك بخصائص ذلك اللقاء، وهو يتمّ في لا زمان، على حدّ عبارة ابن خلدون؟[1]. وإذا كان الملك رسول الله إلى أنبيائه، بِمَ نؤوّل الآية: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُۖ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [المجادلة: 58/ 22]، والآية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُواْ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُواْ وَلَا تَحْزَنُواْ وَأَبْشِرُواْ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [فصلت: 41/ 30]؟ فالملائكة تتنزّل على النبيّ كما تتنزّل على المؤمن، وتخاطب النبيّ كما تخاطب المؤمن، ولا ريبَ في أن خطابها من خطاب الله[2].

ونقف في القرآن أيضاً على وحي الله إلى الملائكة (الأنفال: 8/ 12)، أَيتعلّق الأمر بوجود وحيين؛ وحي إلى الملائكة، ووحي إلى النبيّ عن طريق الملائكة، أم هو وحي إلى الملائكة توحيه الملائكة إلى النبيّ؟

- يُلاحظ الدارس للوحي في القرآن أن الوحي النازل على محمد نزل في شهر رمضان (البقرة: 2/ 185)، ونزل في ليلة القدر (القدر: 97/ 1)، كما نزل منجّماً (الإسراء: 17/ 106). ولا يهمّنا في هذا الباب تحديد تاريخ النزول بقدر ما يهمّنا الوعي بالإشكاليّة الآتية: كيف يمكن للوحي أن ينزل جملةً واحدةً، وأن ينزل مفرّقاً في آن؟ أم أنّ الإنزال كان جملةً واحدةً على ملك الوحي، ثمّ صار التنزيل بحسب الوقائع والحاجات على محمّد؟ لقد

- Jadaane, (f), la place des anges dans la théologie cosmique musulmane, dans studia Islamia n° 41- p. 23-61, Paris, 1975. =

- Macdonald, (D.B), art Malā'ika, dans EI².

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدّمة، ص109.

(2) يذهب المفسّرون السنّة القدامى إلى أن تنزّل الملائكة على المؤمنين المذكور في الآية يكون في المعاد لا في المعاش، على عكس ما يراه المتصوّفة والشيعة. انظر: القرطبي، أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلميّة، بيروت، (د.ت)، ج15، ص234. كذلك: ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة، بيروت، ط3، 1989م، ج4، ص107.

جعلت خاصّيةُ التنجيم الوحيَ إلى محمّد متزمّناً؛ يهجم أحياناً ويفتر أحياناً أخرى. وتذكر مصنّفات السيرة أن فتور الوحي قد طال بداية عهد الرسول بالوحي، وبلغ ما يفوق الستين، ما يسمح لنا بأن نتحدّث عن تجربة الوحي وتجربة فتور الوحي في سيرة محمّد؛ كما تعني خاصيّة التنجيم تنزيل الوحي بحسب حاجات المسلمين وقتئذٍ. ألا يُشير ذلك إلى أن للبشريّ دوراً في أن يكون الوحي على وجه دون آخر، فيتحوّل الوحي من عقد يصوغه الله مع الجماعة إلى عقد تصوغه الجماعة مع الله؟ إنّ الصيغة القرآنيّة المتكرّرة «يسألونك..... قلْ» تشي بالاستيحاء الدالّ على المحاورة بالسؤال فالإجابة، فيكون الوحي بهذا المعنى بشرياً وإلهيّاً في آن[1].



(1) voir: Geffré, Claude, le déplacement actuel de l'herméneutique et ses conséquences pour une théologie de la révolution, dans sens et niveaux de la révélation,centre d'études et de recherches économiques et sociales,Tunis1979, pp. 237-251.

تقديم المدوّنة

إن المدوّنة التي اخترنا تمثيليّة لا غير؛ لكثرة التصنيف في السيرة النبويّة قديماً وحديثاً عند أهل الملّة وغيرهم[1]. وقد راعينا في اختيارها أمرين:

- أن تكون ممثّلةً لاتجاهاتٍ متنوّعة مختلفة في كتابة السيرة رؤيةً ومنهجاً.
- أن تكون منتميةً إلى عصور متباينة زمنيّاً وثقافيّاً.

مصنّفات السيرة قديماً:

- محمد بن إسحاق[2] كتاب (**المبتدأ والمبعث والمغازي**)، المعروف بـ (سيرة ابن إسحاق)، حقّقه محمد حميد الله اعتماداً على روايتي يونس بن بكير ومحمّد بن سلمة، وقد رتّب أخباره في فقرات مرقّمة[3]، وهو من أوائل المصنّفات المتمحّضة للسيرة النبويّة.

---

(1) انظر: جرداً لمصنّفات السيرة النبويّة في اللّغة العربية تجاوز الثلاثين صفحة ضمن: العربيي، علي، أضواء على كتب السيرة النبويّة، الدار التونسيّة، 1991م، ص229-260.

(2) هو محمد بن إسحاق بن يسار بن كوتان (85هـ- 151هـ)، كان جدّه يسار مولى قيس بن مخرمة من سبي عين التمر سنة 12هـ عاش في المدينة، ثمّ ارتحل إلى مصر والكوفة والحيرة وبغداد، وهو من تلامذة الزهري وعبد الله بن أبي بكر بن حزم. اختلف القدامى في جرحه وتعديله، ورُمي بجملة من التهم، منها: التشيّع، والقول بالقدر، ومغازلة النساء في مسجد المدينة، حدثت بينه وبين مالك بن أنس وهشام بن عروة منافرة، فطُرد من المدينة.

(3) ابن إسحاق، كتاب المبتدأ والمبعث والمغازي (المُسمّى سيرة ابن إسحاق)، تحقيق =

- عبد الملك بن هشام[1] (**السيرة النبويّة**): هذا المصنّف هو رواية ابن هشام لسيرة ابن إسحاق، وقد ساد حتّى ظنّ الناس أن لا فرق بين المصنّفين[2]. وقد وصل إلينا كاملاً، واعتمد فيه صاحبه الترتيب الزّمني للأحداث، بادئاً بسرد نسب النبيّ، منتهياً إلى ذكر وفاته.
- محمد بن سعد[3] (**الطبقات الكبرى**): لئن كان مصنّف ابن سعد في أدب التراجم، فإنه قد خصّص القسم الأوّل من طبقاته للسيرة النبويّة، وتوسّع في ذكر شمائله ودلائل نبوّته، وهذا القسم هو الذي يهمّنا في هذا الإطار.
- عبد الرّحمن السهيلي[4] (**الروض الأنف**): هو كتاب في «شرح السيرة النبويّة لابن هشام» فصل فيه صاحبه بين المتن، وهو سيرة ابن هشام، والشرح، وهو من عمل السهيلي، وهذا الشرح منبئ عن فهم مخصوص لأخبار الوحي.

= وتعليق محمد حميد الله، الوقف للخدمات الخيرية، قونيه/تركيا، 1981م. وسنحيل على مادّته بالإشارة إلى رقم الفقرة ورقم الصفحة.

(1) هو أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري. عاش في مصر وفيها تُوفي سنة 218هـ، كان عالماً بالنحو واللغة والأنساب، ويُعدّ مصنّفه في السيرة المصنّف الرسمي في الإسلام السنّي، ونحن نعتمد طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م.

(2) الراجح أنّ عمل ابن هشام تجاوز (تهذيب) سيرة ابن إسحاق إلى إعادة إخراجها إخراجاً تحكّمت فيه العوامل الدينيّة والسياسية. انظر مقالنا: عصر التدوين والذاكرة: قراءة في رواية ابن هشام لسيرة ابن إسحاق، مجلة آداب، القيروان، ع 11، 2015م، ص29-50.

(3) هو محمّد بن سعد بن منيع البصري الزهري (168-230هـ) تلميذ الواقدي وراويته. وسنعتمد على الجزء المنشور من طبقاته بعنوان: السيرة النبويّة من الطبقات الكبرى، الزهراء للإعلام العربي، ط1، 1989م.

(4) إنّ «كتب السيرة المستقلّة بذاتها قد انعدمت خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة، لتعود بصورة مكثفة من خلال القرون السابع والثامن والتاسع للهجرة»، كما تلاحظ حياة عمامو (تصنيف القدامى في السيرة النبويّة، ص36). وقد عاش السهيلي بين 508 و581هـ ونعتمد على طبعة دار النصر 1967م، تحقيق وتعليق وشرح عبد الرحمن الوكيل.

- ابن كثير[1] (**السيرة النبويّة**): استفاد ابن كثير من تأخّره الزمني وثقافته الواسعة ليُخرج سيرة تجمع بين مختلف الروايات، وحاول التوفيق بينها، أو ترجيح رواية على أخرى؛ وهو في كلّ ذلك يشرح الأخبار، ويُقارن بينها، ويُفسّر القرآن، ويستحضر مدوّنة الحديث.
- ابن برهان الدين الحلبي[2] (**السيرة الحلبيّة**): اعتمد الحلبي في سيرته على سيرة ابن سيّد الناس (ت 734هـ)، وعلى سيرة الشمس الشامي (ت 942هـ)، وكأنما هذه السيرة شرح للشرح. وتلك هي الغاية التي انتهت إليها الحركة العلميّة في الثقافة الإسلاميّة قديماً.

مصنّفات السيرة حديثاً:

أ - في اللّسان العربي:

- جواد علي (**تاريخ العرب في الإسلام**): السيرة النبويّة[3]، وهو صلة وتكملة لمؤلّفه الضخم (**تاريخ العرب قبل الإسلام**)، وقد خصّص جزأه الأول للسيرة النبوية؛ وقسّمه إلى أربعة فصول: خطورة تاريخ الإسلام وكيفية تدوينه، ومكّة المكرمة، ومن الميلاد إلى المبعث، ومحمد رسول الله. ويهمّنا الفصلان الثالث والرابع بدرجة أولى.

- علي الدّشتي (**23 عاماً: دراسة في السيرة النبويّة المحمدية**)[4]: اهتم

(1) هو أبو الفداء إسماعيل بن كثير (700هـ-774هـ)، ألّف كتباً شتّى في التاريخ والتفسير والحديث والفقه، وسنعتمد على طبعة دار المعارف، بيروت، 1971م، تحقيق مصطفى عبد الواحد، وهي مأخوذة من مؤلّف ابن كثير (البداية والنهاية).

(2) هو علي بن برهان الدين الحلبي الشافعي (ت 1044هـ)، وسيرته موسومة بـ (إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون)، ومعروفة باسم (السيرة الحلبية)، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، 1349هـ.

(3) نعتمد طبعة دار الحداثة-لبنان، ومكتبة النهضة العربية-بغداد، ط1، 1983م.

(4) الدّشني، علي، بيست وسه سال، عرّبه ثائر ديب بعنوان: 23 عاماً دراسة في السيرة النبويّة المحمدية، ونُشر برعاية رابطة العقلانيين العرب، بترا، سورية، ط1، 2004م.

الباحث الإيراني علي الدّشتي (1896-1982م) بالتصوّف شعراً ونثراً، كما ساهم في الحركة السياسية في إيران حتى الثورة الإسلامية، وهو يفصل في سيرته بين سيرة محمد نبيّاً (الفصل الأول والثاني) وسيرته قائداً سياسيّاً.

- مالك بن نبي (**الظاهرة القرآنيّة**)[1]: لئن لم يُسمِّ المؤلّف كتابه بالسيرة النبوية، فإنه قد أخرج كتاباً في السيرة، فصل فيه بين عصر ما قبل البعثة (ص117-136) والعصر القرآني (ص137-199)، مركّزاً نظره على ظاهرة الوحي وخصائصها وشخصيّة النبيّ، مقارناً بين نبوّة محمد ونبوّات أهل الكتاب، معتمداً منهجاً يصل بين التاريخ والفلسفة ومكتسبات علم النفس.

- محمّد حسين هيكل (**حياة محمّد**): يصف المؤلّف كتابه بقوله: «هداني تفكيري إلى دراسة حياة محمد، وهدف مطاعن المسيحيين من ناحية، وجمود الجامدين من المسلمين من الناحية الأخرى، على أن تكون دراسةً علميّةً على الطريقة الغربيّة الحديثة، خالصةً لوجه الحقّ»[2]. فهي إذاً سيرة تبتغي التجديد والردّ والعلم الموضوعي في آن. وقد صاغها هيكل بلغة المُفكّر والأديب معاً، متتبّعاً الترتيب الزّمني للوقائع؛ فتناول طفولة محمّد فزواجه فعزلته فبعثته... وهو في ذلك كلّه يردُّ رأياً، أو يُفسّر حادثةً، أو يُنكر واقعةً.

- محمد فريد وجدي (**السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة**): مثلما يدلّ عنوان هذا الكتاب، عزم وجدي على تتبّع حياة محمد، مركّزاً نظره على حدث النبوّة؛ بل إنه لم يستنر بـ «ضوء العلم والفلسفة» إلا في مبحث الوحي. يقول: «إن الكلام عن الوحي وأساليبه، والاتصالات الروحانية بالملأ الأعلى، وإمكان استمداد العلم عن العالم العلوي مباشرةً بوساطة الملك، خلافاً للسنّة المعروفة بين البشر، كل هذا لا يتأتّى للعقل

---

(1) ألّفه مالك بن نبي بالفرنسية (Le phénomène coranique: essai d'une théorie sur le coran)، وعرّبه عبد الصّبور شاهين، دار الفكر، (د.ت).

(2) هيكل، محمد حسين، حياة محمّد، دار المعارف، مصر، ط1، (د.ت)، ص37.

الراهن أن يسلمه بغير أدلّة تناسب خطورته الاعتقاديّة؛ فالتزام كتابة السيرة النبويّة تحت ضوء العلم والفلسفة يوجب إيراد هذه الأدلّة»[1]. ولا ريبَ في أن غرض الكاتب إنّما كان الردّ على منكري الوحي بحجّة أن العلم يؤكّد حدوثه، والفلسفة تسوّغ قبوله.

- **هشام جعيط (في السيرة النبويّة):**

1- **الوحي والقرآن والنبوّة:** خصّص جعيط الجزء الأول من مشروعه في كتابة السيرة للوحي؛ فنظر في الرؤيا والوحي في المنام (الفصل الثاني)، وفي قصّة الغار (الفصل الثالث)، وفي التجلّي وانطلاق الوحي (الفصل الرابع)، وفي شخصيّة النبيّ (الفصلان السابع والثامن). وقد اختار جعيط الاعتماد على القرآن مصدراً وحيداً للتأريخ للوحي، سالكاً منهجاً وسمه بـ «العقلاني التفهّمي»[2]، مستفيداً من علم النفس وعلم الأديان المقارنة والمكتسبات التاريخية والفلسفيّة المعاصرة. وعلى الرغم من أنّ الكتاب ليس تصنيفاً في السيرة النبويّة؛ إذ لا يتتبّع الوقائع، ولا يعتني بالترتيب الزّمني، ولا يعتمد على الرواية، بل هو بحث في المفاهيم؛ فإن صاحبه قد عدّه كتاباً في السيرة النّبويّة.

2- **تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة:** وهو الجزء الثاني من مشروع المؤلّف؛ وقد نحا فيه منحى تاريخيّاً. ولئن خصّص المؤلّف القسم الأوّل من كتابه لدراسة البيئة المكّية: الاجتماع والدين والاقتصاد، فإنّه مال في نهايته إلى النظر في «المجتمع المكّي ونشأة محمّد» (الفصل الرابع). أمّا القسم الثاني، فخصّصه «لتناول الدعوة ذاتها في الفترة المكّية في تطوّرها وتعطّلها وفي محتواها الفكري»[3]. وفي هذا القسم نظر في مشكلة التأثيرات المسيحيّة

(1) وجدي، محمد فريد، السيرة النبويّة تحت ضوء العلم والفلسفة، الدار المصريّة اللبنانيّة، ط1، 1993م، ص38.

(2) جعيط، هشام، في السيرة النبويّة: الوحي والقرآني والنبوة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1999م، ص7.

(3) جعيط، هشام، تاريخيّة الدعوة المحمّدية في مكّة، دار الطليعة، ط1، 2007م، ص5.

(الفصل الخامس)، وحلّل تطوّر الدعوة بمعانيها ومفاهيمها (الفصل السادس)، وتعرّض لقصّة الغرانيق (الفصل السابع)، وتناول بالدرس هويّة المتلقّين من مؤمنين وكفّار وأفكارهم وصلاتهم بمحمّد (الفصل الثامن). وفيه وسّع جعيط من مصادره لتشتمل على كتب الأخبار. والمشروع بقسميه تقليبٌ لقضايا السيرة النبويّة (الوحي محورها) من «وجهة نصف كلاميّة -ميتافيزيقيّة ونصف تاريخيّة»[1].

ب- في اللسان الأعجمي :

- Andrae (Tor): (Mahomet, sa vie et sa doctrine)[2]:

تتبّع الباحث في كتابه مراحل حياة محمد، معتنياً عنايةً خاصّةً بنبوّته؛ فتناول في الفصل الأول الحالة الدينيّة في الجزيرة العربية زمن محمد، وفي الفصلين الثاني والثالث حياة محمد منذ النشأة حتى البعثة وأثناءها، وفي الفصل الرابع جذور نبوّة محمد وأبعادها، وفي الفصل الثامن شخصيّة محمد.

- Blachère (Regis): (Le problème de Mahomet)[3]:

سعى بلاشير في كتابه هذا إلى كتابة نقديّة في السيرة النبويّة بمرحلتيها المكيّة والمدنيّة، وتُعدُّ الفصول الأربعة الأولى مهمّةً من جهة اهتمامها بالوحي المحمّدي، وهي على التوالي: قضيّة مصادر التأريخ لحياة محمّد، ومحضن الإسلام، ومحمّد قبل البعثة، وبداية الدعوة في مكّة.

- منتغمري واط (**محمّد في مكّة**)[4]: بنى واط مؤلّفه بناءً يجمع بين السرد والتحليل؛ فتناول البيئة العربيّة الجاهليّة، ورصد خصائصها الاقتصاديّة

---

(1) المصدر نفسه، ص5.

(2) Andrae, (Tor), Mahomet, sa vie et sa doctrine, trad de l'Allemand par Jean Gaudefroy Demombynes, Librairie d'Amérique et d'orient, Paris, 1984.

(3) Blachère, (Regis), Le problème de Mahomet, essai de biographie critique du fondateur de l'Islam, presses universitaires de France, Paris, 1952.

(4) واط، منتغمري، محمّد في مكّة، تعريب شعبان بركات، المكتبة العربيّة، لبنان، (د.ت).

والاجتماعيّة والأخلاقيّة والسياسيّة، كما نظر في نشأة محمّد. وقد اهتمّ الباحث اهتماماً شديداً ببدء الوحي؛ فحلّل رواية بدء الوحي (ص75-93)، وتعرّض لكيفيات التلقّي (ص94-102)، وتناول صلة مضامين الآيات الأولى بالعصر (ص105-134)، ودقّق النظر في هويّة المؤمنين الأوائل (ص144-165) وفي ردود الرافضين (ص198-216)، وقلّب حادثة الآيات الشيطانيّة (ص166-188). ولئن اعتنى واط في مصنّفه هذا بعرض آراء أهل الملّة وغيرهم من المستشرقين حول عدد من القضايا، فإنّه التزم، في الأغلب الأعمّ، عدم الصدع برأيه، ما يحمل الباحث على الميل إلى الترجيح في بعض القضايا.



الدراسات السابقة

يقف الباحث في الوحي على ندرة الدراسات في هذا الباب، وهي ندرة نعزوها إلى صعوبة مبحث الوحي، وقد أحصينا الدراسات الآتية:

• جيهان عامر (**بدء الوحي من خلال المصادر الشيعيّة الاثني عشرية: بحار الأنوار للمجلسي أنموذجاً**): بحث لنيل شهادة الماجستير قُدّم في الجامعة التونسية (2005م). وقد قسّمت الباحثة عملها إلى قسمين: قسم أوّل تناولت فيه بدء الوحي باعتباره حدثاً تاريخيّاً، وفيه رامت «إعادة بناء قصّة بدء الوحي»، ودرستها دراسةً فنّيةً تاريخيّةً؛ فاهتمّت بالمكان والزمان والأحداث والفواعل المعرقلة والمساعدة. ولئن كان من العسير الفصل في مبحث الوحي بين الجانب المعرفي والجانب التاريخي، فإنّ الباحثة حاولت ذلك، لكنّها وقعت في مطبّين أساسيين؛ أوّلهما توسيع «قصّة بدء الوحي» لتشتمل على كامل المرحلة المكّية؛ تقول: «إذا كان بدء الوحي بمعناه التاريخي ينفتح عندنا بتلقّي الوحي الأوّل، فهو إذاً ينغلق بحدث الهجرة إلى المدينة»[1]. وثانيهما: أنّ الباحثة «لم تقم بإعادة بناء قصّة بدء الوحي»؛ بل فكّكت القصّة التراثيّة إلى أجزاء يعوزها الترابط، ولعلّ ذلك ما لاحظته الباحثة نفسها؛ فـ «الظواهر تتشابك في عالم بدء الوحي حتى ليبدو تبويبها إلى محاور ضرباً من الاعتساف»[2].

---

(1) عامر، جيهان، بدء الوحي من خلال المصادر الشيعيّة الاثني عشرية: بحار الأنوار للمجلسي أنموذجاً، نسخة مرقونة، كلّية الآداب بمنوبة، ص13.

(2) المصدر نفسه، الهامش1، ص50.

إنّ النتائج، التي انتهت إليها الباحثة في هذا القسم، تجعلنا نتساءل عن جدوى إعادة بناء هذه القصّة، وجدوى المقارنة بين الأخبار التراثيّة؛ فـ «هذا الطور لا يدخل في جدل الشيعة الإماميّة وأهل السّنة؛ إذ هو كما لو كان يُمثِّل رصيداً ثقافيّاً عقدياً متفقاً عليه»[1].

في القسم الثاني: تناولت الباحثة بدء الوحي باعتباره حدثاً معرفيّاً، ولئن كان هذا القسم هو «الأكثر دقّةً والأعسر مأخذاً»[2]، فهو يُعدّ في نظرنا القسم الأصيل في عمل الباحثة؛ وهو يتكوّن من مدخل اعتنت فيه بتحديد المفاهيم، كالوحي والنبوّة والرؤية/الرؤيا والتجلّي... ثمّ تناولت مرحلة الإيحاء، وهي مرحلة جامعة لجميع المراحل التي سبقت اختراق النصّ الموحى الوعي النبوي، وفيها بحثت طور استحقاق النبوّة، وتعني به ما ظهر لمحمّد الطفل من معجزات؛ وطور الاستعداد للنبوّة، وتعني به ما حدث لمحمّد الكهل من شبه النبوّة؛ ولحظة المبعث: لقاء محمّد بالمفارق. وختمت عملها بالبحث في النصّ الموحى (هو عندها نصٌّ علاميٌّ ليس لغويّاً بالضرورة)؛ فميّزت بين القرآن والوحي، وذكرت مقالات القدامى والمحدثين في تحديد أوّل نصٍّ موحى إلى محمّد.

ولنا حول هذا القسم جملةٌ من الملاحظات أهمّها:

- الاضطراب في تحديد مدّة بدء الوحي. فلئن وسّعت الباحثة في القسم الأوّل بدء الوحي ليشتمل على كامل المرحلة المكّية، فإنّها قد ضيّقت بدء الوحي في القسم الثاني لـ «تحصر اهتمامها في الوحي الأوّل؛ أي ما يُدّعى أنّه أوّل اتصال جرى بين محمّد وربّه»[3]. ولئن ساعد هذا التضييق على السيطرة على الظاهرة المدروسة، فإنّه أغفل جوانب مهمّةً تتعلّق بها، من مثل أعراض الوحي ووساطة الوحي...

---

(1) المصدر نفسه، ص153.

(2) المصدر نفسه، ص156.

(3) المصدر نفسه، ص172.

- الاضطراب في تحديد المفاهيم، ونمثّل لذلك بمفهومي الوحي والنبوّة؛ فالوحي «هو عمليّة الاتصال بين الله والنبي بكلّ ما يحفّ بهذه العملية من أطراف متفاعلة وملابسات ظرفيّة»[1]. أمّا النبوّة، فهي «لا تعدو صلةً بين قطبين هما الله/ الباثّ والنبي/ المتلقّي»[2]. وإذ ذاك نتساءل: ما الفرق، بحسب هذين التعريفين، بين الوحي والنبوّة؟ كما نمثّل لهذا الاضطراب بفصل الباحثة بين «طور الاستحقاق» و«طور الاستعداد» في سيرة محمّد قبل النبوّة؛ وتُعرّف هذين الطّورين كالآتي: «الاستحقاق تمهيد للاستعداد، والاستعداد توطئة للبعثة ذاتها»[3]. والراجح أنّ الفصل إنّما هو بين يفاعة محمّد وكهولته. وكلّ ذلك داخل في باب بشائر النبوّة عند مصنّفي السيرة قديماً، والمجلسي من بينهم.

- مراكمة النصوص: فعلى الرغم من أنّ العمل مهتمٌّ بمقالة المجلسي في بدء الوحي، فإنّ الباحثة تعمد في كلّ باب إلى سرد ما جاء عند القدامى والمحدثين، دون القطع برأي، أو ترجيح خبر، أو رصد تطوّر[4].

- الدقّة العلميّة: لقد تفطّنت الباحثة إلى الفويرقات الدقيقة بين الظواهر المدروسة؛ فميّزت بين الإيحاء والنصّ الموحى، وفصلت بين الوحي والقرآن، كما فصلت بين بدء الوحي وبدء القرآن[5]، وحاولت إقامة حدود بين الوحي والنبوّة.

---

(1) المصدر نفسه، ص171.

(2) المصدر نفسه، ص170.

(3) المصدر نفسه، ص199.

(4) نمثّل لذلك بمبحث (لحظة المبعث المحمّدي)، ص220-250، وفيه تُراكم الباحثة النصوص قديمها وحديثها، وتختم بالقول: «إنّ طبيعة اللقاء البدني الدائر خارج الغار تبدو، في ضوء تعدّد المواقف بشأنها، قضيّةً شائكةً لا يسعنا البتّ فيها، ولا تتعلّق بها همّتنا (؟!) نظراً إلى الغاية التي ألزمنا بها أنفسنا، وهي سبر أغوار النصّ الإمامي بالاعتماد على مقارنته بالنصوص التراثيّة الأخرى»، ص249.

(5) راجع القسم الأخير: النصّ البدئي الموحى، ص261-272.

• ستار جبر حمّود الأعرجي (**الوحي ودلالاته في القرآن الكريم والفكر الإسلامي**): بحثٌ لنيل درجة الماجستير في كليّة الفقه، جامعة بغداد. وقد بنى الباحث مقالاته في الوحي على فصول خمسة؛ جعل أولها توطئة للتعريف بالوحي في اللغات والأديان بما في ذلك الإسلام، وثانيها للوحي من حيث مصدره، وثالثها للوحي من حيث المتلقي، ثم انتقل في الفصل الرابع ليدرس الوحي عند الصوفيّة، وأنهى عمله بدراسة الوحي عند المتكلمين والفلاسفة. وقد تتبّع الباحث مصادر الوحي وصوره والمتلقّين له بتفصيل، معتمداً على القرآن، مستأنساً بآراء المفسّرين، إلا أننا نعيب على دراسته:

- الاضطراب فيما يتعلّق بالمفاهيم المستعملة، ونمثّل لذلك بمفهومي الوحي والإلهام؛ فالباحث جعل الإلهام صورةً من صور الوحي، وجعل الوحي صيغةً من صيغ الإلهام[1]. كما أنّه أورد ضمن صيغ الإلهام الصيغ الآتية: الوحي، والتلقي، والمناداة، والرؤيا في المنام، وكلمة قُلْ وتصريفاتها، والعهد، والتفهيم[2]. ولا نعلم الفرق بين هذه الصّيغ سوى أن القرآن قد استعملها في التعبير عن الاتصال بين الله والبشر. يتجلّى هذا الاضطراب أيضاً في عدم دقّة المصطلحات المستعملة؛ إذ لا تمييز بين الوحي والقرآن[3] مثلاً، كما أنّ الوحي في المسيحية يتداخل عنده مع الإلهام[4].

- غياب النظر الإشكالي والفكر النقديّ؛ فالقرآن أُوحي به مفرّقاً ومجملاً على الحقيقة دونما حرج[5]، والملائكة أوحت إلى محمّد بالقرآن وبالرّوح

---

(1) الأعرجي، ستّار جبر حمود، الوحي ودلالاته في القرآن الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م، ص92- 101.

(2) المصدر نفسه، ص97-106.

(3) المصدر نفسه، ص149.

(4) المصدر نفسه، ص30- 31. ويبدو أن الباحث لا يعي خصوصية الوحي المسيحي باعتباره شخصاً لا نصّاً.

(5) المصدر نفسه، ص133.

ولا فرق[1]، والوحي يشتمل على القرآن والحديث والسنّة ولا إشكال[2].

- النزعة التمجيدية: بقدر ما كان البحث مناسبةً عند الباحث للوقوف على دلالات الوحي، كان باباً للإبانة عن عقيدة الباحث، ومدحاً لمحمّد ووحيه؛ فالوحي المحمدي متميّز على كلّ وحي سابق له، وهو تميّز أفضليّة؛ «لأننا نجد تفاضلاً باعتبار طريقة الوحي، كأفضلية موسى عليه السلام باختصاصه بالتكليم من وراء حجاب... وأفضلية الرسول ﷺ بالتكليم المباشر دون حجاب... وهناك التفاضل باعتبار عموم الرسالة والشريعة؛ ففضّل محمد ﷺ بالرسالة إلى عموم البشر... ومنها التفاضل من حيث الإتيان بالتشريع؛ فمحمد ﷺ جاء بخاتمة الشرائع وأكملها»[3].

قادت هذه النزعة التمجيدية الباحث إلى أن يردَّ المقالة السّائدة عند المفسّرين في تفسير آية (النجم: 53/ 10): ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾ من أن الضمير في «عبده» يعود على جبريل، ليجعل الضمير عائداً على الله، وليرى أنّ «هذه الصورة من الوحي، بهذه الحدود التي انعدمت فيها الحجب والوسائط، أعلى مراتب الوحي على الإطلاق؛ فتتجاوز ما كان من التكليم لموسى عليه السلام من وراء حجاب، وتعلوه في المرتبة»[4]. ومن تمام التمجيد ردُّ بعض الأخبار، كخبر الآيات الشيطانية[5]، ورفض ما حدّث به القدامى عن أعراض الوحي؛ لأنها مدخل تنفذ منه مزاعم المستشرقين، بحسب رأيه[6].

- إهمال عدد من الجوانب نعدّها مهمّة في دراسة الوحي، من قبيل

---

(1) المصدر نفسه، ص76.
(2) المصدر نفسه، ص152.
(3) المصدر نفسه، ص86-87، 132-133، 154-155.
(4) المصدر نفسه، ص79، ص152.
(5) المصدر نفسه، ص57-63.
(6) المصدر نفسه، ص143.

محضن الوحي، سواء تجلّى ذلك في تجربة محمد وثقافته أم في ثقافة معاصريه؛ وبدء الوحي: تجربة الغار، وعلاقة محمد بالمفارق، وشكّه واختباره؛ وفتور الوحي؛ وأعراض الوحي؛ والوحي ملفوظاً (علاقة الوحي بالكلمة الإلهية)، وتلفّظاً (علاقته بالذات المحمّديّة)؛ وتقبّل الوحي من قبل معاصري محمد، مؤمنين كانوا أو مشركين.

• أحمد عبد الوهاب (**الوحي والملائكة في اليهودية والمسيحية والإسلام**): قسّم الباحث دراسته إلى ثلاثة فصول؛ خصص الأول للملائكة، والثاني للوحي، والثالث للجنّ، واعتمد في كل فصل المسار نفسه؛ بحث الموضوع في العهد القديم، ثمّ في العهد الجديد، ثم في القرآن. واكتفى الباحث باستخراج النصوص المتعرضة لهذه الموضوعات من الكتب المقدّسة، منتهياً إلى تأكيد انخراط الوحي المحمدي في سنّة الوحي السّابق له. وعلى الرغم من أنّ الكاتب ينزّل عمله ضمن «دراسة الأديان»، فإنّه من المحرج وسمه بالدراسة المقارنة؛ إذ لا مقارنة ولا تحليل ولا نقد؛ بل مجرّد رصد للنصوص ورصف لها، ونظر في كل نصّ على حدة. وقد تحكّمت الغاية التمجيديّة في عمله؛ إذ «يستطيع الإنسان أن يجمع ما يمكن جمعه من الأسفار والكتب المقدّسة، ثم ينظر فيها جميعاً، فلن يجد كتاباً مثل القرآن يُعلم قارئيه ويقنعهم بمختلف الأدلّة والبراهين أنه كلام الله الذي نزل على الرسول وحياً»[1].

• عبد اللطيف السبكي (**الوحي إلى الرسول محمد ﷺ**): تناول السبكي في كتابه الموضوعات الآتية: الإرهاص بالوحي، والعصمة، وثمرات الوحي، معتمداً الأخبار من جهة، والقرآن من جهة ثانية. وقد حشر في كتابه كلّ ما عثر عليه لدى القدماء من مقالات وأخبار، دون تمحيصها، أو عرضها على

(1) عبد الوهاب، أحمد، الوحي والملائكة في اليهودية والمسيحية والإسلام، دار النهضة العربية، ط1، 1979م، ص71.

القرآن، أو على الممكن التاريخي، أو مقابلتها بعضها ببعض. فما سمّاه الإرهاص هو ما تسمّيه مصنّفات السيرة قديماً «بشارات النبوّة»[1]. ولم يهمل الكاتب أيّ خبر وإن كان شاذّاً؛ فقد تحدّث عن وحي إسرافيل للنبي مدّة ثلاث سنوات قبل وحي جبريل، دون أن يُبيّن ما الذي أوحاه إسرافيل إلى النبي، شأنه في ذلك شأن القدامى[2]. ولا يخلو عمله كذلك من اضطراب؛ فهو يجعل سماع كلام الله من وراء حجاب قسماً من أقسام الوحي حيناً، وصورةً من صور الوحي حيناً آخر[3]. وانتهى الباحث إلى التلبيس بين القرآن والسنة، واعتبار ذلك كلّه وحياً ولا فرق. يقول: «وكما قال -عليه السلام- في حديث مشهور رواه الترمذي وابن ماجه: "**ألا إني أوتيت القرآن، ومثله معه**"، والمثل الذي يذكره الرسول هو السنّة؛ لأنها من طريق الوحي كالقرآن سواء بسواء»[4].

• محمد رواس قلعه جي (**دراسة تحليلية لشخصيّة الرسول محمد من خلال سيرته الشريفة**): لئن أوهم العنوان ومقدّمة الكتاب بأن الدراسة مرتبطة بمصنّفات السيرة، فإنّها في الحقيقة تجمع بين ما جاء في كتب الحديث وكتب السيرة وكتب دلائل النبوّة وكتب التاريخ وعلم الكلام جمعاً غايته استخراج خصائص شخصية محمد[5]. وقد ركّز الباحث نظره على شخصيّة

---

(1) السبكي، عبد اللطيف، الوحي إلى الرسول ﷺ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1969م، ص27-60. وقد ذكر الباحث منها بناء إبراهيم البيت، وإسلامه، وخلق محمد قبل الكون ثم خلق الكون منه، وأخذ الله الميثاق من الأنبياء أن يؤمنوا بمحمد، والإرهاص بنبوّته في التوراة والإنجيل، وفي حوادث التاريخ: مآثر أجداده، وسيرة عبد المطلب ورؤاه، وحادثة أصحاب الفيل، ووضع محمد الحجر الأسود عند بناء الكعبة، ومنع الجنّ من استراق السمع.

(2) المصدر نفسه، ص65. راجع هذا الخبر عند: ابن كثير، السيرة النبوية، ج1، ص388-389؛ والحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص225.

(3) المصدر نفسه، ص64 وما يليها.

(4) المصدر نفسه، ص124.

(5) بحث الكاتب شخصيّة محمد الآدميّة (61-94)، والنبويّة (95-193)، والاجتماعية =

محمّد النبويّة، ممهّداً لكلّ ذلك بدراسة البيئة التي نشأ فيها الرسول، وبيان أثرها فيه. ويهمّنا في هذا السياق ما ارتبط بشخصيّة محمد نبيّاً، فنلاحظ ما يأتي:

- لقد بنى المؤلّف مقدّماته بناءً قائماً على انتقاء الأخبار ليكون بناءً ملزماً بنبوّة محمد؛ فالبيئة التي نشأ فيها محمد بيئة مهدّمة كيفما قلّبتها. أمّا محمد، فثائر على كلّ ما في بيئته، منكر لعبادة الأصنام، واضطهاد المرأة، والجهل والتعصّب والحيف الاجتماعي والاقتصادي؛ أما سبيله إلى التغيير، فلا يمكن أن يكون الثقافة الجاهلية أو ثقافة أهل الكتاب[1]. ومن ثمّة «لم يبقَ له من مصدر لمعلوماته المتنوّعة في العقيدة والعبادة والحياة ونظمها والإخبار عن القوانين العامّة للكون إلا الوحي»[2].

- قدّم قلعه جي تحديدين لمضمون الوحي: رأى في الأول أنّ الوحي يشتمل على ما كان وحياً ابتداءً، كالقرآن والأحاديث القدسية والعبادات، وما أقرّه عليه الوحي من الأمور الاجتهادية[3]، ورأى في التحديد الثاني أنّ المُوحى به هو القرآن والحديث القدسي والمغيبات والعبادات[4]. هذا التأرجح بين أن يشتمل الوحي على القرآن والسنة كلّها، أو أن يشتمل على القرآن وبعض السنّة، دالٌّ على تلبيس غايته إضفاء القداسة على كل ما أُثر عن النبي.

- حشر المؤلّف، في دراسة شخصيّة محمد النبويّة، كلّ ما تصوّر أنه يستعين به على التمكين لنبوّة محمد، سواء كان من مكارم الأخلاق، أم

= (165-201)، والسياسية (203-224)، والعسكريّة (225-260)، والتربويّة (263-291).

(1) المصدر نفسه، ص9-55.

(2) المصدر نفسه، ص56.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المصدر نفسه، ص115.

شرف النسب، أم العصمة قبل النبوّة، أم البشارات بنبوّته، بما في ذلك إخبار الكهّان به، دون أن يُكلّف نفسه عناء النظر في مصدر علم الكاهن لقياسه بمصدر علم النبيّ. كما أورد مؤيّدات البعثة النبوية من معجزات صنّفها إلى: معجزةٍ معنوية هي القرآن المُعجز لغوياً وعلمياً وتشريعياً، ومعجزات مادية كتكثير الطعام والشراب وانقياد الحيوان له وتكلمه مع الجماد والإسراء والمعراج[1]، دون أن يكلّف نفسه عناء بحث الصّلة بين الوحي والإسراء والمعراج مثلاً.

- إنّ غاية الباحث هي الحجاج دون عقيدة؛ لذلك أهمل كلّ ما من شأنه أن يفقد نبوّة محمد «نقاءها»؛ فلم يُشر إلى فتور الوحي، ولا إلى الآيات الشيطانية، وركّب خبر بدء الوحي تركيباً يمنع القول بشكّ محمد في مصدر الوحي، وخوفه من أن تكون به جنّة[2]؛ بل إنّ أعراض الوحي تجعل محمداً «يغطّ في شبه غيبوبة دون أن يفقد الإحساس ولا الاستمساك»[3].

إن تلك النزعة التمجيديّة تجلّت أيضاً في دراسة الجوانب السياسيّة والاجتماعيّة من شخصيّة محمد؛ فكانت «صفاته غاية ما يتصور في الكمال والسموّ لم تكتمل في نبيّ كما اكتملت فيه»[4]. وقد درس الباحث سلوك محمد السياسي والاجتماعي دون ربطه بشخصيّته النبويّة؛ فلم يتفطّن مثلاً إلى علاقة النسخ في الأحكام بمفهوم الوحي.

• مؤلّف جماعي (**معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما**): ضمّ هذا المؤلف الجماعي أعمال الملتقى الإسلامي-المسيحي الثاني، وشارك فيه نخبة من

---

(1) المصدر نفسه، انظر: مبحث مؤيدات بعثته 115-147، وهي نقلٌ لما جاء ضمن مصنّفات دلائل النبوّة.

(2) لجأ المؤلّف إلى إنشاء خبر يمزج بين ما يروي البخاري ومسلم في باب بدء الوحي، وما رواه ابن كثير في الباب نفسه. انظر: ص113.

(3) المصدر نفسه، ص114.

(4) المصدر نفسه، ص96.

المفكّرين المسلمين والمسيحيّين. ولمّا كان تقديم مقالات هؤلاء كلّ على حدة ما يُعسّر العمل في هذا الإطار، فإنّنا نكتفي بتقديم الملاحظات الآتية:

- يمكن تصنيف المقالات جميعاً إلى أصناف ثلاثة: صنفٍ اهتمّ بالوحي مطلقاً، وحاول الاستنارة ببعض العلوم الحديثة في فهم هذه الظاهرة، من مثل علم النفس والهرمينوطيقا والفلسفة وعلوم اللغة[1]، وصنفٍ اهتمّ بالوحي في السياق الإسلامي[2]، وثالثٍ نظر في الوحي في السياق اليهودي-المسيحي[3].

إن اهتمامنا بمبحث الوحي المحمّدي يجعلنا نقصر نظرنا في هذا الإطار على المقالات المهتمة بالوحي الإسلامي. ولئن اقتضت طبيعة المقال أن تكون الدراسة مقتضبة جزئية، فإن ما يجمع بين هذه المقالات أنها:

(1) نمثل لذلك بالمقالات الآتية:

- Lahbabi, Med Aziz, qu'est ce que la révélation? Reflexions, pp. 71-91.

- Gaspar, Robert, Parole de Dieu et langage humain dans le christianisme et l'Islam, p. 103-134.

- Geffré, Claude, le déplacement actuel de l'herméneutique et ses conséquences pour une théologie de la révélation, pp. 237-249.

- Gastager, Heimo, le problème de la révélation personnelle comme phénomène psycho - pathologique, pp. 301-307.

(2) نذكر مقالات:

- التارزي، مصطفى كمال، الوحي وختم الرسالة في الإسلام، ص21-47.

- الطالبي، عمار، الوحي في القرآن، ص65-85.

- أبو ريدة، محمد عبد الهادي، مفهوم الوحي وكيفيته وآراء في العلاقة بين الوحي والعقل عند بعض مفكري الإسلام، ص101-118.

(3) نذكر مقالات:

- بورمانس، موريس، الوحي الإلهي ومشاكله في نظر الفكر المسيحي، ص325-347.

- Visher, Lucas, Ecriture et tradition: divergences entre églises chrétiennes, pp. 63-69.

- Anwati, Georges, Révélation, Foi et raison chez saint thomas d'acquin et son école, pp. 155-168.

- حاولت الإحاطة بمفهوم الوحي في الإسلام؛ بل في القرآن، وسعت إلى التمييز بين الوحي والإلهام والإشراق، واهتمّت بتجربة الوحي المحمدي: البدء والأعراض والكيفيات.
- ظلّت محكومةً بالغاية الحجاجية التمجيديّة؛ فتعرّضت لتبشير الكتاب المقدّس بنبوّة محمد، وجادلت منكري الوحي المحمديّ.
- وسّعت مضمون الوحي ليشتمل على كلّ ما صدر عن النبيّ محمّد قرآناً كان أم حديثاً أم سلوكاً.

• فتحي بن سلامة (**فلق الصّبح: محمد والتلفّظ الإسلامي**): يرى المؤلّف أن جلّ الباحثين في الوحي من لاهوتيين وعقلانيين قد نظروا إلى النصّ نظرةً ميتافيزيقيةً، باعتباره نصّاً علوياً أبديّاً؛ لذلك ظلّ ظهور النصّ الإلهي من خلال محمد سؤالاً غير مطروح لديهم[1]. ويقترح الباحث البحثَ في الوحي تجربةً لا نصّاً، تلفّظاً لا ملفوظاً. وهو ينطلق من فرضية أساسية مدارها اعتبار الوحي الإسلامي تأسيساً لغويّاً للتوحيد انطلاقاً من إمكانيات لغة هي اللغة العربيّة[2]، متسلّحاً بمقاربة تحليلية نفسية، معتمداً على ما يوفره القرآن والروايات من أخبار حول الوحي، مستعيناً بالإتمولوجيا.

ومدار قراءة ابن سلامة على ما يدعوه «الأميّ الذي عليه أن يقرأ»؛ وبذلك تكون تجربة محمد تجربةً خاضعةً لقوانين اللغة، وهي تجربة تفترض:

- النقصان: فشوق محمد متعلق بأمّ الكتاب؛ أي بكتاب مكتوب بالحرف الإلهي، خارج كل رمز، محفوظ في اللوح، ومن ثمّة يكون لقاء محمد بأمّ الكتاب لقاءً بين ذات لا تقرأ وكتاب لا يُقرأ. إن غياب الكتاب ونقصان القارئ وتأجيل النصّ هي القوى التي تخلق الكتاب، وهي أيضاً شروط القراءة التي تبلغ بمحمد عتبة التلفُّظ. ودون ذلك التلفظ امتناع كامن

(1) Ben slama, fethi, la nuit brisée, Muhammad et l'énonciation islamique, ed Ramsay, Paris, 1988, p. 57.

(2) Ibid, p. 88.

في عدم القدرة على قراءة ما لا يُقرأ أصلاً؛ ولكن ألم تنفتح تجربة الوحي المحمّدي بالأمر «اقرأ»، ويفترض هذا الأمر طرح فرضيّة النسيان.

- «النسيان»: (Amnésie): يعتمد الكاتب روايات عديدةً تصوّر خوف محمّد وشكّه في نفسه؛ ليبيّن أن محمداً قد عاش قبل الوحي مرحلةً من الرّعب تعرّض فيها إلى محو جميع معارفه. إنّ محمداً ليس «أمّيّاً عليه أن يقرأ»؛ بل هو قد عاش فترةً أضحى فيها كلّ شيء غير مقروء لديه هي فترة النسيان والمحو؛ بل إن خبر تسليم الحجارة والشجر عليه يؤكّد أن قوّة القول قد خرجت من محمد لتترامى في الكون من حوله. وما يؤكّد هذه الفرضيّة تسمية القرآن بالذِّكر، وارتباط قراءة القرآن عند محمد بالخوف من النسيان أو الإنساء[1]. إننا لا نزال في هذا الطور في طور ما قبل القرآن، وما قبل القراءة. إنّ رغبة محمد في أمّ الكتاب قادته إلى اللامقروء، وإلى المحو، وإلى الرّعب، فكان لابدّ من تحويل موضوع الشّوق من أمّ الكتاب إلى نسخة من أمّ الكتاب، أو من الجسد الأمومي إلى الشيء الأمومي[2]، عندئذٍ يكون التلفّظ هو ذلك العبور من نصّ أوّل لا يُقرأ إلى نصّ نسخة، أو نصّ ثانوي يُقرأ. وللإمساك بلحظة العبور المؤسّسة للتلفّظ، يعمد الباحث إلى الحفر في معاني الألفاظ؛ فمادة (ن ص ص) تحتوي على معاني ظهور الشيء ومنتهاه واستقصائه وحثّه وحسابه واستخراج كل ما فيه؛ فالنصُّ إفناء الشيء وقتله لإظهار ما فيه. أمّا مادّة (قرأ)، فتفيد معاني الجمع والضمّ واللفظ والإلقاء؛ جمع الشيء المقطّع المدمّر (المنصوص) وإلقاؤه، والقراءة هي أيضاً اضطمام الرحم على العلقة وإلقاء الحمل خارجاً[3]. ولعلّ ارتباط القراءة والحمل في أول سورة ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ﴾، وارتباط خلق الإنسان بخلق الكلمة الإلهية، دالٌّ على أنّ القراءة ضمٌّ لما يُلفظ (به) ليُلقى خارجاً في العالم؛ هي إعادة تكوين للشيء المقطّع بالنّص.

---

(1) (البقرة: 2/ 106)، (طه: 20/ 114).

(2) Ben slama, (F), p. 87.

(3) انظر: لسان العرب، مادّة (ن ص ص)، (ق ر ء).

إنّ موضوع القراءة إنما هو شيء له خصائص الجسد الأمومي دون أن يكون هو عينه؛ فتتحول سبيل محمد حينئذٍ «من الأمّي إلى أمّ الكتاب» إلى «من الأمومي إلى الشيء الأمومي» المكوّن بالقراءة، وهذا الشيء قوّة لغويّة مدمّرة تمكّن من تأسيس التوحيد انطلاقاً من قوى اللغة العربية.

تلك هي قراءة فتحي بن سلامة لظهور النصّ المحمّدي. لنا عليها ملاحظتان: أمّا الأولى، فتتعلّق بأميّة محمد، وهي مقدّمة بنى عليها الباحث تحليله، وتعني عنده عدم القدرة على القراءة والكتابة. والرّاجح أن محمداً أميّ بمعنى الجاهل بالوحي اليهودي والمسيحيّ المنتمي إلى الأمّة وإلى الأمّيين؛ أي من لا كتاب مقدّساً لهم(1).

أمّا الثانية، فهي أنّ هذه القراءة ليست سوى ترسُّم لخطا التفسير الفرويدي لنشوء التوحيد. وإذا ما تعلّق نشوء التوحيد عند فرويد بحادثة «قتل الأب»، فإنّ فعل القتل لدى بن سلامة يضحي متعلّقاً باللّغة(2).



(1) voir: Regis Blachère, pp. 32-33.

(2) بيّن فرويد أنّ التوحيد اليهودي إنما نشأ نتيجة لعصاب رضّيّ (névrose traumatique) سببه قتل الأب «موسى المصري». انظر: فرويد، سيغموند، موسى والتوحيد، تعريب جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1986م، الفصل الثالث: موسى وشعبه والتوحيد، ص75-141، وقارنه بـ:

Ben slama, (F), Muhammad et l'énonciation islamique: lectures du meurtre, pp. 117-134.

الباب الأوّل

في الاستعداد للوحي

﴿وَمَا كُنتَ تَرْجُوٓاْ أَن يُلْقَىٰٓ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبُ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِّلْكَٰفِرِينَ﴾

[القصص: 28/ 86]

مدخل

درج الدارسون على تقسيم حياة محمد إلى قسمين أساسيين متمايزين؛ حياة محمد قبل البعثة، وحياته بعد البعثة. ويقوم مثل هذا التقسيم على مسلّمة ضمنية مفادها مركزية حدث الوحي في حياة محمد. ولئن كنّا نُسلّم مع هؤلاء الدارسين بأن الوحي حدث جلل، أسّس ديناً، وصاغ اجتماعاً، وشرّع لنشوء أمة، فإننا نرى أن الفصل بين لحظتين في حياة محمد على أساس الوحي هو فصل لا ينتبه إلى الروابط بين حياة محمد قبل البعثة وحياته إثر بدء الوحي. ولمّا كان الوحي حدثاً مركزياً، فمن البدهيّ أن في حياة محمد السابقة ما يُهيّئ له؛ لتسليمنا بأنّ كلّ الظواهر، بما في ذلك الظواهر الدينية، إنما هي ظواهر لا تتعالى على التاريخ، ولا تقطع مع السالف قطعاً كليّاً، وإنّما هي ظواهر مشتقّة من أحوال العمران، محاورة لشروط الاجتماع، متّسقة وتطلعات الأفراد والجماعات.

لذلك ارتأينا أن نلج مبحث الوحي من باب التاريخ؛ لننظر في ما سبق من حياة محمد، وساعد على انبثاق الوحي الإسلامي، ولنحاول العثور على صلات ووشائج تصل بين حدث بدء الوحي وما سبقه من أحداث تمكّن له وتسوّغ ظهوره.

إن غايتنا من عقد باب أوّل للبحث في الاستعداد للوحي أن نحاول التعرّف إلى ما طبع الشخصية المحمدية قبل الوحي لفهم حدث الوحي، وأن نمهّد لدراسة الوحي بتنزيله في سياقه من حياة الفرد والجماعة.

ومدار بحثنا في هذا الباب سؤال أساسي: هل كان محمد مستعداً للوحي؟ وبم تمّ ذلك الإعداد/الاستعداد؟

وقد قلّبنا الإجابة من خلال التعرّض إلى مقالات القدامى فالمحدثين من أهل السيرة استعراضاً فتفكيكاً؛ للوقوف على الرهانات التي رام أهل السيرة المنافحة دونها وهم يسردون حياة محمد قبل البعثة.

لقد بنينا الباب الأول على ثلاثة فصول: تعرضنا في الفصل الأول إلى الوحي في الجاهليّة. أمّا الفصل الثاني، فقد خصّصناه للنظر في بشائر النبوة، وقد أفاض القدامى في ذكرها، وكادت تستأثر بمجمل حياة محمد قبل بدء الوحي. ولدرس مبحث البشائر علاقة صميمة بالوحي كما سنرى. أمّا الفصل الثالث، فدار على البحث في معارف محمد وسلوكه، سعياً إلى الوقوف على خصائص حياته الروحية قبل البعثة.



الفصل الأوّل

الوحي قبل البعثة

لمّا كان عملنا دائراً حول الوحي المحمدي، ولمّا كان محمد منتمياً إلى بيئة وإلى عصر هو العصر الجاهلي، صار لزاماً علينا أن ننظر في محضن الوحي المحمدي. وليست غايتنا في هذا الإطار التعرّف إلى طرائق تقبّل الجاهليين للوحي المحمدي، وإنّما هدفنا تبيُّن منزلة الوحي في الثقافة الجاهلية قبل التجربة المحمدية. ونحن نطمح إلى تقليب الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- هل كان الوحي مفهوماً متداولاً وظاهرةً سيّارةً بين أهل الجاهلية قبل محمد؟
- هل عرف العرب تجارب تُحيل على تجربة الوحي أو تتاخمها؟
- ما هي خصائص تلك التجارب: مفهومها وتقنياتها ووظائفها وأعوانها؟
- إلى أيّ حدٍّ تأثّر الوحي المحمدي تجربةً بمحضنه الثقافي؟

قد تبدو مثل هذه الأسئلة مربكةً للناظر في سياق التجربة المحمدية وتعامل المشركين معها؛ فصنوف الأذى وأشكال الرفض (طعناً وحجاجاً وسخريةً واتهاماً)، التي تعرّض لها الرسول، منبِئة بأنّ محمداً قد خرق مواضعات أهل الجاهلية، وجاءهم بأمر غريب منكر؛ وهي أسئلة لا تتّسق وخصائص تعامل محمد نفسه مع تجربة الوحي في بدايتها على وجه الخصوص. إن شكّ محمد في نفسه وفي وحيه، وخوفه، وعزمه على الانتحار في بعض الروايات، لمن الأمارات الدالة على أن تجربة الوحي كانت (عند محمد وعند معاصريه)

تجربةً غضّةً على غير سنّة، وارتياداً لعوالم مجهولة يستحيل التفكير فيها (impensable)، أو حتى الوقوف على تخومها.

لكنّ تجربة الوحي المحمدي في سياقيها الذاتي والموضوعي معاً تُتيح للباحث إمكانية طرح مثل تلك الأسئلة السابقة؛ فإصرار محمد على الوحي، على الرغم من لجاجة المشركين، ونجاح تجربته، وتزايد المؤمنين به من جهة، وتعلّق حجاج المخالف بمضمون الوحي لا بظاهرة الوحي نفسها من جهة ثانية[1]، يُعدُّ عندنا من الآيات الدالّة على أنّ الوحي كان أمراً يمكن تقبّله في الإطار الجاهلي.

إن لفظ الوحي كان لفظاً مستخدماً في الثقافة الجاهلية، دالّاً على علاقة اتصال قائمة على الإسرار والخفاء. يتجلى ذلك في الأمثال؛ فقولهم «وحي في حجر» يُضرب مثلاً لمن يكتم السر؛ كما يتجلى في الشعر: يصف علقمة الفحل ذكر النعام وأنثاه قائلاً:

يُوحي إليها بإنقاضٍ ونَقْنقةٍ كما تَراطَنُ في أَفْدانِها الرُّومُ

[البسيط]

كما أن استعمال القرآن لهذا اللفظ استعمالاً مكثّفاً يدلُّ على أنه كان لفظاً سائراً في مواضعاتهم اللغوية؛ بيدَ أن ما يهمّنا في هذا السياق بيان

---

(1) إنّ ردود المشركين على محمّد لم تتضمّن إنكار إمكانية الوحي، وإنّما أنكر عليه المشركون غياب المعجزة: ﴿وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَـٰرَ خِلَـٰلَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِىَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَـٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ ۗ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: 17/ 90-93]، ومصدر الوحي: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَـٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: 16/ 103]، ومضمون الوحي: عيب الآلهة خصوصاً؛ لذلك سجد المشركون عندما امتدح محمد آلهتهم في خبر الآيات الشيطانية (ابن إسحاق، ف219، ص157-158). وسنتناول هذه القضية بتفصيل في باب الوحي: قضايا التلقي، فصل: في العلاقة بالجماعة.

حضور الوحي بمفهومه الاصطلاحي في الثقافة الجاهلية. ويلزم تناول البحث في الوحي عند العرب قبل الإسلام بالإبانة عمّا يسمح بالحديث عن الوحي من عقائد الجاهليين؛ نعني العقيدة في القوى المفارقة.

العقيدة في المفارق:

لقد اعتقد الجاهليون بوجود الله بأسماء متعدّدة منها: الله، اللهم، الرحمن، الرحيم... وفي الحقيقة، لم يعتقد الجاهليون بالأصنام (الآلهة الدنيا) إلا باعتبارها وسيطاً بين الله وعباده وشفيعاً[1]. وقد كان الجاهليون يُقسمون بالله، ويخصّونه بجزء من أضاحيهم[2]، ويعتقدون به خالقاً قادراً؛ بل إن طقس الحجِّ مثلاً لم يكن إلا طقساً غايته تعظيم ربّ البيت الحرام، ولعلّ التلبية أهمّ دليل على ذلك[3]. وقد ورد اسم الله في عبارات الجاهليين وأشعارهم وروداً مكثّفاً يدلُّ على رسوخ العقيدة فيه[4]، لكنّ الله ظلّ قوةً

---

(1) ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ...﴾ [يونس: 10/ 18]، ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ...﴾ [الزمر: 39/ 3]، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [العنكبوت: 29/ 61].

(2) ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَٰذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ...﴾ [الأنعام: 6/ 136]، ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَن يَمُوتُ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 16/ 38].

(3) راجع: الكلبي، كتاب الأصنام، ص7-11.

(4) من عباراتهم: الحمد لله، قبّح الله، لحى الله، جزى الله، لله دره... كما كان اسم «عبد الله» فيهم شائعاً. ومن أشعارهم المبيّنة عن عقيدة في الله عميقة قول زهير:

فلا تكتمن الله ما في نفوسكم ليخفى ومهما يكتم الله يعلم

- وقول عروة:

فسر في بلاد الله والتمس الغنى تعش ذا يسار أو تموت فتعذرا

- وقول عمرو بن شأس:

ولولا اتقاء الله والعهد قد رأى منيته مني أبوك اللياليا =

غامضةً مبهمةً بعيدةً عند الجاهليين، فاحتاجوا حينئذٍ إلى الصنم-الوسيط[1] فضلاً عن العقيدة في الله، اعتقد الجاهليون بجملة من القوى المفارقة، ودلّت أخبارهم على اتصالهم بهذه القوى جلباً لبركتها، أو اتقاءً لشرّها، أو سعياً إلى كشف الخفيّ المستور من عوالم الغيب بوساطتها.

من ذلك اعتقادهم بالروح؛ إذ إنها تنفصل عن الجسد بعد الموت، وتظلُّ تُرفرف فوق القبر؛ فالجسد إلى البلى؛ أما الروح فذات طبيعة لطيفة غير مرئية قادرة على التشكّل، لا تفنى، وقد تقضي الحوائج وتحافظ على سنن صاحبها بعد مماته، كما هو الحال في الخبر المأثور عن حاتم الطائي؛ إذ يُقري الضيف بعد موته إذا نزل على قبره[2]. وكان بعض الجاهليين يعقلون ناقةً عند قبر صاحبها ليُحشر راكباً، سمّوها البلية، كذلك اعتقادهم بالهامة والصدى؛ فما من ميت يموت ولا قتيل يُقتل إلا ويخرج من رأسه هامة، فإن كان قُتِل ولم يؤخذ بثأره نادت الهامة على قبره: اسقوني فإني صديّة[3]. ويزعمون أن الهامة تظل في محلّة الميت لتعلم ما يكون بعده فتخبره به؛ وفي ذلك يقول أمية بن أبي الصلت:

= للتوسع راجع:
علي، جواد، تاريخ العرب قبل الإسلام، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1955م، ج5، القسم الديني.

(1) Voir: chelhod, (J), les structures du sacré chez les arbes, chap III: le sacré différencié, Allah, p. 93-113.

(2) قصص العرب، جمع محمد أبو الفضل إبراهيم ومحمد أحمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج4، ص380- 381.

(3) المسعودي، أبو الحسن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (د.ت)، ج2، ص175. الألوسي، محمود شكري، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ج2، ص307 وما بعدها. الإبشيهي، شهاب الدين أحمد، المستطرف في كلّ فن مستظرف، مطبعة حجازي، القاهرة، ط2، 1953م، ج3، ص89.

هامي تخبرني بما تستشعروا فتجنبوا الشنعاء والمكروها[1]

[المقتضب]

ولا نعتقد أن مثل هذه المقالات تدلُّ على عبادة الروح أو عبادة الأسلاف عند الجاهليين كما يذهب إلى ذلك جواد علي[2]، وإنّما تدلُّ على الاعتقاد بوجود كائنات مفارقة تفوق قدراتها قدرة الإنسان، كما تدلُّ على اهتمامهم بالجانب الروحاني من الإنسان.

ومن ذلك اعتقادهم بالهواتف، وهي عندهم أصوات دون أجسام؛ أي هي كائنات لا مرئية ذات طبيعة لطيفة، وهي تنزل الأماكن المهجورة، وتنشأ من قِبل التوحّد في القفار والتفرّد في الأودية والسلوك في المهامه[3]؛ كما أنها قد تنزل في حجر المعابد والأماكن الحرم[4]. وتهتف الهواتف للإنسان في حالي اليقظة والنوم؛ تدلّه على منبع الماء أثناء التيه في الصحراء، أو تحذره مصيبةً، أو تبشّره بشرى. وقد تنشأ بينها وبين الإنسان محاورات شعرية غالباً[5]؛ كما قد يحلّ الهاتف في بعض الشجر أو الحيوان، وقد يسكن الهاتف صنماً ويُخاطب الناس من خلاله[6]. وقد اعتقد العرب في الجاهلية بكائنات تصدر عنها الهواتف هي الجنّ والملائكة.

---

(1) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (د.ت)، ج3، ص89.

(2) علي، جواد، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج5، ص36-37.

(3) المسعودي، مروج الذهب، ج2، ص173.

(4) «... وأُتي كنانة وهو نائم في الحجر فقيل له: اختر يا أبا النضر بين الصهيل والهدر، أو عمارة الجدر، أو عزّ الدهر. فقال: كُلّاً يا ربّ. فجعل الله ذلك كلّه في قريش». البغدادي، محمد بن حبيب، المنمّق في أخبار قريش، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1985م، ص23. والحجر هو حرم الكعبة أو ما يحيط بالمعبد من الأرض.

(5) راجع: الألوسي، محمود شكري، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ص350. المسعودي، مروج الذهب، ج2، ص173. قصص العرب، ج2، ص382-383.

(6) راجع خبر مصرع العزى ضمن: الكلبي، هشام بن محمّد بن السّائب، كتاب =

على الرغم من أنّ النصوص التي وصلتنا عن الجاهلية خالية من استعمال لفظ «الملائكة»، وعلى الرغم من الاضطراب في ترجيح اشتقاقها[1]، فإن أهل الجاهلية كانوا يعتقدون بوجود الملائكة. ويبدو من خلال القرآن أنّهم عدّوا الملائكة كائنات علوية من جنس الإناث[2]، وعقدوا بينها وبين الله نَسَباً، باعتبارها من بنات الله؛ وقد نشأت الملائكة عندهم من اقتران الله بالجن[3].

وعدّ أهل الجاهلية الملائكة وسيطاً بين الله والإنسان، وطالب المشركون محمداً بأن يأتي بالملائكة، أو أن يُنزل معه ملكاً حتى يصدقوه[4]. ويبدو أن الملائكة كانت تحلّ في صورة الطير في مخيال الجاهليين[5].

أما فيما يتعلق بالجنّ، فقد كان الإيمان بالجنّ عقيدةً راسخةً لدى أهل الجاهلية، حتى أن بعض الدارسين ذهب إلى حدّ القول: إن العقيدة في الجنّ هي عقيدة جاهلية لم يقترضها الجاهليون عن غيرهم من الأمم، وإنّ لفظ «جن» إنما هو لفظ عربي صميم لم يقترضه الجاهليون عن اللاتينية (genuis)[6]. ولعلّ ما يؤكّد ذلك أن الجذر (ج ن ن) يشتمل على معاني الاستتار والخفاء والظلام، وتلك معانٍ لائطة بمفهوم الجنّ.

وقد تصوّر الجاهليون الجنّ كائنات خفيةً غالباً، قادرةً على التشكّل متى

= الأصنام، تحقيق أحمد زكي، المكتبة العربيّة (نسخة مصوّرة عن طبعة دار الكتاب، القاهرة، 1924م)، ص25.

(1) لسان العرب، مادة (ل ء ك). وكذلك: Macdonald, (D.B), art: Malā'ika, dans EI^2

(2) ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا...﴾ (الزخرف 43/ 19)، وكذلك: (النجم: 53/ 27).

(3) (الجن: 72/ 3)، و(الإسراء: 17/ 40)، و(الزخرف: 43/ 16).

(4) ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ﴾ [الأنعام: 6/ 8]. وكذلك: (هود: 11/ 12) و(الإسراء: 17/ 95).

(5) لقد أرسل الله على أبرهة الحبشي طيراً أبابيل. انظر: (الفيل: 105/ 3)، وخبر غزوة أبرهة ضمن ابن إسحاق، ف41، ص38-40.

(6) Chelhod, (j), les structures du sacré chez les arabes, p. 70.

شاءت في صورة بشر غريبي الهيئة، أو في صورة حيوانات. ولعلّ الحيّة كانت الحيوان الأنموذجي المرتبط بالجنّ، كما اعتقد أهل الجاهلية بأن الشيهم (ذكر القنفذ) والأرنب واليربوع والديك والورل من الحيوانات التي يركبها الجنّ أو يحلّ فيها[1]. وقد يحلّ الجنّ أيضاً في كائنات تخيّلها الجاهليون، كالغيلان والسعالي والقطرب والهوام[2].

والجنّ مخلوقات على شاكلة الإنسان؛ يطعمون، ويتناكحون، ويتواصلون، وهم على مراتب: «إذا ذكروا الجن خالصاً قالوا جني، فإن أرادوا أنه ممن يسكن مع الناس قالوا عامر والجمع عمار، فإن كان ممّا يعرض للصبيان قالوا أرواح، فإن خبث ولؤم قالوا شيطان، فإن زاد على ذلك فهو مارد، فإن زاد على ذلك وقوي أمره قالوا عفريت، فإن طهر ولطف وصار خيراً كلّه فهو ملك»[3]. وقد لاحظ يوسف شلحد الالتباس في عقيدة الجاهليين بين الجنّ والملائكة والشياطين، ورأى أنّ الكلمة «جن» دلّت في الأصل على الأبالسة والملائكة معاً، وعلى قوى الخير وقوى الشرّ مجتمعةً، ثمّ حدث تطور زكّاه القرآن، فكانت الشياطين قوى سفلية شريرة، وكانت الملائكة قوى علوية خيّرة. أمّا الجن، فانقسموا إلى مؤمنين وكفّار، ومن ثمّ إلى قوى خيّرة وقوى شريرة، وظلّوا يتأرجحون بين العالم العلوي والعالم السفلي[4].

سبق أن أشرنا إلى أن عرب الجاهلية قد عدّوا الملائكة بنات الله من الجن، ويكشف ذلك التصوّر عن إيمان الجاهليين بالجنّ. وفي القرآن

(1) الألوسي، بلوغ الأرب، ج2، ص360. كذلك: قصص العرب، ج4، ص382 وما يليها.

(2) المسعودي، مروج الذهب، ج2، ص171. كذلك: الدميري، كمال الدين، حياة الحيوان الكبرى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت)، ج1، ص185-196.

(3) الألوسي، بلوغ الأرب، ج2، ص351.

(4) Chelhod, (J), les structures du sacré chez les arabes, p. 81. Macdonald, (D.B), art: Djinn, dans EI^2.

إشارات إلى أنهم كانوا يعبدون الجن(1)، ويجعلونهم شركاء لله(2)، وينسبون إليهم، من ثمّة، القدرات الخارقة والعلم بالغيب(3).

وقد حفظت لنا الأخبار بعض عقائد الجاهليين في الجن؛ فقد كانوا يقدّمون إليهم الذبائح والنذور(4)، ويستجيرون بهم، وبوساطتهم يستعينون على قضاء حوائجهم(5)، ويعقدون معهم الأحلاف، وتقوم بينهم الحروب(6)، وقد يتزاوجون معهم(7)، ويتقون أذاهم بالتنفير والتنجيس والحمالة والرقية والتعويذة...(8).

إن عالم الجاهلية كان عالماً عامراً بالقوى اللامرئية، لعلّ أهمها الأرواح والهواتف والملائكة والجن. ويبدو أن **كلّ تلك القوى ترتدُّ إلى الجن، وتنحدر منها، بما في ذلك الملائكة**. وقد اعتقد الجاهليون بإمكانية الاتصال

(1) (سبأ: 34/ 41): ﴿بَلْ كَانُواْ يَعْبُدُونَ ٱلْجِنَّ أَكْثَرُهُم بِهِم مُّؤْمِنُونَ﴾.
(2) (الأنعام: 6/ 100): ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ﴾.
(3) تواصل هذا الاعتقاد في الإسلام من خلال الإشارة إلى تخطّف الجن أخبار السماء (الصافات: 37/ 10). راجع كذلك تفسير الرسول لظاهرة الرمي بالنجوم (ابن هشام، ج1، ص149-150)، ونسبته علم الكاهن إلى «الكلمة الحق يخطفها الجني فيقذفها في أذن وليه» (صحيح مسلم، باب تحريم الكهانة وإتيان الكهّان).
(4) علي، جواد، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج5، ص343.
(5) الألوسي، بلوغ الأرب، ج2، ص325.
(6) ابن حبيب، محمد، المنمق في أخبار قريش، ص140. كذلك: المسعودي، مروج الذهب، ج2، ص174-175.
(7) تذكر المصادر حال عمرو بن يربوع الذي تزوج من الجن (بلوغ الأرب، ج2، ص340). كذلك: مرتاض، عبد الملك، الميثولوجيا عند العرب، المؤسسة الوطنيّة للكتاب، الجزائر، والدار التونسية للنشر، الفصل 3: الزواج من السعالي في الأساطير العربية، ص35-46. ولمزيد من التوسّع انظر: عجينة، محمد، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، دار محمد علي، صفاقس، ودار الفارابي، بيروت، طبعة منقّحة، 2005م.
(8) راجع: الألوسي، بلوغ الأرب، ج2، ص315-325. كذلك: علي، جواد، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج5، ص343-351.

بين البشر وهذه القوى اللامرئية، ومن ثمّة «كان مفهوم الوحي مفهوماً مألوفاً في الثقافة العربية قبل الإسلام»[1]. وقد نهض بهذه الوظيفة في الجاهلية الكاهن والشاعر والمتنبئ.

الكاهن:

نظراً إلى غلبة نمط عيش الترحّل على العرب في الجاهلية، وإلى غياب المؤسّسة الدينية، لم يظهر بين الجاهليين تنظيم كهنوتي شأن العبرانيين[2]. ومع ذلك، لقد ظهر الكاهن، وأُطلقت هذه اللفظة على «الرجل المتكهّن؛ أي الذي يتنبأ بالغيب، ويتحدث للناس بما قد يحدث لهم في المستقبل»[3]. ويذهب الباحثون إلى أن لفظ الكاهن هو اسم جنس ينضوي تحته الناهضون بشتى طرق الإخبار بالمغيبات، كالعرّاف والحازي والسادن والقائف والزاجر والمنجّم والعائف والشاعر والحكم...[4] وذلك تبعاً للمعارف التي يؤدّيها، والوظائف التي ينهض بها. وقد يدلُّ مثل هذا التوسّع على تماثل التقنيات، أو على اتساع مجالات معرفة الكاهن وتعدّد وظائفه.

عموماً، يمكن أن نردَّ أدوار الكاهن إلى أدوار ثلاثة:

- دور رجل الدين: وهو في ذلك يتماثل مع الكوهين العبري، ويظهر هذا الدور من خلال الأسماء البديلة للكاهن، كالحازي، وذي إله، والرب، والسادن، والحاجب. ويمكن أن نمثّل له بشخصية الكاهن عزى سلمة، الذي

(1) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص33.
(2) حول الكاهن العبراني، انظر: قاموس الكتاب المقدس، دار الثقافة، ط1، 1995م، ص791-794، مصطلح «كاهن، كهنوت».
(3) علي، جواد، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج5، ص190.
(4) انظر:

- Fahd, (t), -la divination arabe, ed Sindbad, paris, 1987, p. 106.
- art: «Kahin», dans EI^2.

- كذلك: خضر، عادل، الأدب عند العرب: مقاربة وسائطية، دار سحر وكلية الآداب منوبة، تونس، ط1، 2004م، ص235.

يبدو أنه كان كاهناً على علاقة بالربّة العزى[1]، كما ورد في بيت لأحيحة بن الجلاح قوله:

فهل من كاهن أو ذي إله إذا ما حان من ربٌّ أفول

[الهزج]

وإضافةً إلى خدمة السدانة، كان الكاهن يسهر على خدمة ربّ القبيلة، ويحمله أثناء حلّ القبيلة وترحالها. وما يؤكد قيام الكاهن بدور رجل الدين في الجاهلية أن أهل الأخبار جمعوا بين الكهان (عند العرب)، والأحبار (عند اليهود)، والرهبان (عند النصارى) في التحديث بنبوءاتهم[2].

- دور قائد القبيلة: لقد كان أغلب الكهان من ذوي الشرف والرياسة في قبائلهم؛ كان زهير بن جناب رئيس كلب، وكان عوف بن ربيعة بن سوادة سيّد بني أسد، وكان جذيمة الأبرش ملكاً مُطاعاً، وكان مصاد بن مذعور القيني رئيساً قد أخذ مرباع قومه دهراً. أمّا الكاهنة طريفة، فكانت زوجة عمرو بن عامر مزيقياء أحد ملوك اليمن، وكانت سلمى الهمدانية بنت سيّد همدان[3]. وقد تولّى الكاهن قيادة القبيلة في الحرب، كما هو حال كاهن بني أسد: «... حتى إذا كانوا على مسيرة يوم من تهامة تكهّن كاهنهم، وهو عوف بن ربيعة، فقال لبني أسد: **يا عبادي**. قالوا: **لبيك ربّنا**. قال: من الملك الأصهب، الغلاب غير المغلب، في الإبل كأنها الربرب، لا يعلق رأسه الصخب، هذا دمه يتشعّب، وهذا غداً أول من يسلب. قالوا: من هو يا ربنا؟ قال: لولا أن

(1) جاء في المنمق: «سلمة اسمه وعزى اسم شيطانه»، ص102.

(2) راجع مثلاً ما أورده ابن هشام من بشائر ضمن: إخبار الكهان والأحبار والرهبان بقرب مبعثه، ج1، ص147-150.

(3) انظر: المسعودي، مروج الذهب، «ذكر الكهانة»، ص166. الألوسي، بلوغ الأرب: علم الكهانة والعرافة، ج3، ص270. كذلك: قصص العرب، ج1، الباب2: في القصص التي تتضمن معتقداتهم وأخبار كهّانهم، ص69. الإبشيهي، المستطرف من كل فنّ مستظرف، ج2، الباب60: في الكهانة والقيافة، ص90.

تجيش نفس جاشية، لأخبرتكم أنه حجر ضاحية. فركبوا كل صعب وذلول، فما أشرق لهم نهار حتى أتوا على عسكر حجر فهجموا على قبّته»[1].

وتُلحق بالسيادة مهمّة الفصل في الجليل من الأمور، كالحكم في الخصومات، والقضاء في المنافرات[2]. ويبدو أن وظيفتي رجل الدين وقائد القبيلة ناشئتان في الأصل عن:

- دور المتنبئ: وهو الدور الذي يهمّنا في هذا السياق. إن أهم وظيفة للكاهن هي وظيفة تعرّف الحوادث، والإخبار بالمغيبات، والوقوف على الأمور المستقبلة عن طريق تقنيات **انخطافية (Extatique) نبوئية (Oraculaire)**. ولعلّ النظر في مصادر علم الكاهن، وفي الأعراض البادية عليه، وفي الخطاب الصادر عنه، وفي الوظائف التي ينهض بها، خلال هذا الدور، كفيل بتحقيق حظ الكاهن من الوحي:

- إن علم الكاهن رديف للوحي كيفما قلّبتَه؛ فهو يتلقّى علمه عن طريق كائن لطيف خفي هو الرئي، ويُسمّى كذلك التابع والصاحب والمولى والولي؛ يُلقي إليه المعرفة بكيفية خفيّة خاصّة لا يتمكّن الناس من سماعها، ولا من ملاحظة اللقاء بين المبلِغ والمبلَغ.

---

(1) نقلاً عن: علي، جواد، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج5، ص192-193.

(2) من ذلك ما جاء في خبر حفر عبد المطلب زمزم: «... فلما بدا له الطوي كبر، فعرفت قريش أنه قد أدرك حاجته، فقاموا إليه فقالوا: يا عبد المطلب إنها بئر أبينا إسماعيل، وإن لنا فيها حقاً فأشركنا معك فيها. قال: ما أنا فاعل، فاجعلوا بيني وبينكم من أحاكمكم إليه. قالوا: كاهنة بني سعد. قال: نعم. وكانت بالشام...». المنمق في أخبار قريش، ص109. كذلك: ابن هشام، ج1، ص107. كذلك: احتكام عبد المطلب وجندب بن الحارث الثقفي إلى عزى سلمة الكاهن في أموال، وقضاء الكاهن الخزاعي في منافرة هاشم بن عبد مناف وأمية بن عبد شمس، واحتكام عائذ بن عبد الله المخزومي والحارث بن أسد بن عبد العزى إلى كاهن بعسفان، واحتكام بني أمية وبني مخزوم إلى سطيح الكاهن (انظر: المنمّق، ص94-104).

لقد ردّ الإسلاميون مصدر علم الكاهن إلى الجنّ تمييزاً له عن النبي؛ فقالوا في مصدر علمه: «الأصل في الكهانة استراق الجني السمع من كلام الملائكة فيلقيه في أذن الكاهن»[1]، إلا أنّ هذا التمييز هو تمييز إسلامي؛ لأن أهل الجاهلية لم يفصلوا في المراتب بين الجنّ والملائكة؛ بل عدّوها جميعاً مخلوقات لطيفة متصلة بالذات الإلهية؛ فلا فرق بين أن يتلقى الكاهن علمه عن الجن أو عن الملائكة. وحتى من وجهة النظر الإسلامية، إن الجن لم يُستبعدوا من السمع إلا بنزول الوحي المحمدي. أمّا قبل ذلك، فكان للجنِّ علم بأخبار السماء[2].

فعلم الكاهن، إذاً، قائم على الاتصال بينه وبين الألوهة عن طريق وسيط هو الرئي، وقد فقد ذلك الاتصال أصالته ببدء الوحي المحمدي. إن الإبقاء على العقيدة في الجن، وأسلمتها بتصنيف الجنّ إلى مؤمنين وكفّار، أحرج المسلمين في التفريق بين الوحي والكهانة، وجعل مثل ابن خلدون يتفطّن إلى أن الفرق بين الكاهن والنبي لا يكمن في مصدر العلم، ولا في طبيعة الوسيط (جن/ ملائكة)، وإنما يكمن في قصور نفس الكاهن مقارنةً بنفس النبي: «وأمّا الكهانة، فهي أيضاً من خواص النفس الإنسانية، وذلك أن للنّفس الإنسانية استعداداً للانسلاخ من البشرية إلى الروحانية التي فوقها، وأنه يحصل من ذلك لمحة للبشر في صنف الأنبياء بما فُطروا عليه من ذلك، وتقرّر أنه يحصل لهم من غير اكتساب، ولا استعانة بشيء من المدارك... وإذا كان ذلك كذلك، وكان ذلك الاستعداد موجوداً في الطبيعة البشرية، فيعطي التقسيم العقلي هنا صنفاً آخر من البشر ناقصاً عن رتبة الصنف الأوّل نقصان الضد عن ضده الكامل؛ لأن عدم الاستعانة في ذلك الإدراك ضد الاستعانة فيه... بأمور جزئية محسوسة أو متخيّلة، كالأجسام الشفافة وعظام الحيوانات وسجع الكلام... النبوّة خاصّتها الصدق، فلا يعتريها الكذب

(1) الألوسي، بلوغ الأرب، ج3، ص69.
(2) ﴿وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَن يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَّصَدًا﴾ [الجن: 72/ 9].

بحال؛ لأنها اتصال من ذات النبي بالملأ الأعلى من غير مشيع، ولا استعانة بأجنبي؛ والكهانة لمّا احتاج صاحبها، بسبب عجزه، إلى الاستعانة بالتصوّرات الأجنبية، كانت داخلة في إدراكه، والتبست بالإدراك الذي توجّه إليه، فصار مختلطاً بها، **وطرقه الكذب من هذه الجهة**، فامتنع أن تكون نبوّة»[1].

ليست غايتنا في هذا الإطار التمييز بين النبي والكاهن، وإنما هدفنا أن نبيّن أن الطعن في مصدر علم الكاهن حادث بعد الإسلام، لم يجمع عليه المفكرون المسلمون. أمّا قبل ذلك، فقد اعتقد العرب بقدرة الجنّ الخارقة، وعقدوا بينهم وبين الله نسباً وشراكةً، ومن ثمة كان العلم الذي ينقله الجنّ إلى الكاهن بمثابة الوحي في الإسلام من جهة المصدر.

أمّا كيفية العلم عند الكاهن، فتكون بأشكال متنوعة؛ عن طريق السماع: يأتي الرئي الكاهنَ فيلقي إليه علم الغيب، وهو سماع خاص لا يتمكّن منه الآخرون[2]؛ وعن طريق النفث في الروع؛ إذ يجد الكاهن المعرفة في نفسه فيتكلّم، أو يتكلّم الآخر من خلاله[3]؛ وعن طريق الرؤيا الصادقة: يراها الكاهن أو تُرى له، وقد تكون رمزاً لا يفكه إلا الكاهن، فتحتاج إلى

---

(1) ابن خلدون، المقدّمة، ص110-111.

(2) ومثالها: «... قال خنافر بن التوءم الحميري: كان رئيي في الجاهلية لا يكاد يتغيّب عني، فلما شاع الإسلام فقدته مدةً طويلةً، وساءني ذلك؛ فبينما أنا ليلة في ذلك الوادي نائماً؛ إذ هوى هويّ العقاب، فقال: خنافر! فقلت: شصار! فقال: اسمع أقلْ. فقلت: قل أسمعْ، فقال: عه تغنم، لكل مدة نهاية، وكل ذي أمد إلى غاية. قلت أجل. قال: كل دولة إلى أجل، ثم يتاح لها حول، انتسخت النحل، ورجعت إلى حقائقها الملل...». الألوسي، بلوغ الأرب، ج3، ص291.

(3) ومثالها: «... ثم انطلقوا إلى الكاهن (عزى سلمة)، وقد خبؤوا له خبيئاً وهو رأس جرادة، فجعلوه في خربة مزادة، وعلقوه في قلادة كلب لهم يُقال له سوار... فقال: ما حاجتكم؟ قالوا: إنا قد خبأنا لك خبيئاً فأخبرنا عنه، قال: نعم خبئتم لي شيئاً طار فسطع، فتصوب فوقع، فالأرض منه بلقع... هو رأس جرادة في خربة مزادة في عنق سوار ذي القلادة». ابن حبيب، المنمق، ص95-69.

التأويل، وقد لا تحتاج إلى تأويل بأن يرى الكاهن أثناء النوم حوادث المستقبل تجري في مخيلته[1]؛ وعن طريق الرؤية: وهي مشاهدات يراها الكاهن ويراها الناس، لكنّ الكاهن يتلقّى من خلالها رسالةً خاصّةً مشفّرةً يقف وحده على معناها الحقيقي[2].

---

(1) جرت العادة أن يرى الآخرون رؤى يقصّونها على الكاهن فيعبرها لهم، أو أن يرى الكهّان رؤى يعبرونها بأنفسهم، وقد جمعت قصة عفيراء الكاهنة مع مرثد بن عبد كلال بين هذين النوعين: «... فبينما هو كذلك؛ إذ نام يوماً، فرأى رؤيا في المنام أخافته وأذعرته، فلما انتبه أنسيها وثبت في نفسه ارتياعه منها... ثم إنه حشر الكهّان فجعل يخلو بكاهن بعد كاهن، ثم يقول له: أخبرني عمّا أريد أن أسألك عنه، فيجيبه الكاهن بأن لا علم عندي (...)، فقال: يا عفيراء، أتعلمين تلك المعضلة؟ قالت: أجل إنها رؤيا منام ليست بأضغاث أحلام. قال الملك: أصبت يا عفيراء فما تلك الرؤيا؟ قالت: رأيت أعاصير زوابع، بعضها لبعض تابع، فيها لهب لامع، ولها دخان ساطع، يقفوها نهر متدافع، وسمعت فيما أنت سامع، دعاء ذي جرس صادع: هلموا إلى المشارع، فروي جارع، وغرق كارع». فقال الملك: أجل هذه رؤياي. فما تأويلها يا عفيراء؟ قالت: الأعاصير الزوابع ملوك تبابع، والنهر علم واسع، والداعي نبي شافع، والجارع ولي تابع، والكارع عدو منازع...». قصص العرب، ج1، ص78-80. كذلك: الألوسي، بلوغ الأرب، ج3، ص296-298.

(2) ومثالها ما رأته طريفة الكاهنة: «... فخرجت تمشي تريده، ومعها وصائف لها، فبينما هي تمشي إذ عرض لها ثلاث مناجد، وهنّ منتصبات على أرجلهنّ، واضعات أيديهن على أعينهنّ، فلمّا رأتهن قالت لوصائفها: إذا ذهبن هؤلاء المناجد فأعلمنني، فلما ذهبن أخبرنها فقامت مسرعةً، فعارضها خليج جنات عمرو، فوثبت منه سلحفاة، فوقعت على التراب واستلقت على ظهرها ورامت أن تنقلب فلم تستطع، وهي تحثو التراب على رأسها... حتى دخلت الحديقة نصف النهار حين سكن الريح، فإذا شجر الحديقة متناصلة يميناً وشمالاً من غير ريح... فقالت: هيهات هيهات يا عمر تفاقم الأمر ومنع السر. قال: وما ذلك لله أبوك؟ فقالت: والنور والظلماء، والأرض والسماء، ليهلكنّ الشجر بالماء، ثم الماء... أخبرتني المناجد بسبع سنين شدائد يقطع فيها الولد الوالد... إني أقول تلهفاً لمّا رأيت السلحفاة علت خليجاً أنفاً تغترف التراب بيديها غرفاً....». ابن منبه، وهب، كتاب التيجان في ملوك حمير، مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، صنعاء، ط2، 1979م، ص276-277.

إن الكاهن مالك الحقيقة، مطلع على أسرار الغيب، صادق فيما يقوله. وقد عبّرت الروايات التراثية عن أصالة علم الكاهن بنجاح كلّ كاهن في اختبار معرفته عن طريق الخبيء/الخبيئة: يخبئون للكاهن شيئاً ويسألونه، فيُعلمهم بالشيء ومكان إخفائه؛ وبالنزول عند حكمه في النوازل والمنافرات التي تحدث بينهم؛ وبحدوث نبوءاته: تتنبأ الكاهنة طريفة بخراب سدّ مأرب فيكون ذلك، ويرى كاهن بني أسد فرسان العدو فتصدق الغارة، ويبشّر شق وسطيح بنبوّة محمد فتحدث.

- إن الأعراض البادية على الكاهن، وهو يتلقى علمه، تؤكّد أنه يعيش حال الانخطاف (extase)، وهي الحال المرافقة لكل كلام نبوئي؛ فالكاهن «يكون أثناء تكهنه في غيبوبة، أو في شبه غيبوبة في الغالب؛ ذلك أنه متصل في هذه الأثناء بعالم مجهد صعب لا يتحمّله كلّ إنسان، ولاتصال الروح فيه يتصبّب العرق منه، خاصّةً إذا كان المتكلّم الكاهن نفسه. ويكون التكهّن في الغالب في مكان هادئ تكتنفه ظلمة أو عتمة... ويسبقه حرق بخور في الأكثر»[1]. وقد تمّ التعبير عن حال الانخطاف تلك من خلال بعض الأسماء البديلة للكاهن؛ فالكاهن عمرو بن الجعيد سيّد ربيعة كان يُسمّى الأفكل، وتعني هذه العبارة الشخص الذي تعتريه الرعدة والنقضة. أما الكاهن زهير بن جناب سيّد كلب، فكان يُسمّى الحازي، وتعني هذه العبارة الشخص الذي يُمارس طرقاً تنبؤية وسحرية[2]. أما الكاهن سطيح الغساني فـ «كان أوّل ما تكهن به أنه كان نائماً في ليلة صهاكية مظلمة مع إخوته في لحاف، والحي خلوف؛ إذ **زعق من بينهم ورن وتأوّه**، والضياء والشفق، والظلام والغسق، ليطرقنكم ما طرق. قالوا: ما طرق يا سطيح؟ قال: ما طرق إلا الأجلح،

---

(1) علي، جواد، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج5، ص316.

(2) voir: Fahd, (T), art: Kahin, dans EI^2.

- La divination arabe, p. 103.

كذلك: خضر، عادل، الأدب عند العرب، ص237.

حين سرى الليل البهيم الأفلح، وولاهم بسردح... فانصرفوا عن قوله، واستهانوا بأمره، وتعاصفت مدود من أودية هناك، ففاجأتهم في ليلة باردة قرّة كما ذكر، فساقت الأنعام والمواشي، وكادت أن تذهب بعامتهم»[1]. وقد كان الكهّان يُمارسون طقوساً خاصّةً تهيئ لتلقي الوحي، منها الاستخارة بالنوم في الحجر والأماكن المقدّسة عموماً، وارتداء زيّ خاص، والتدثُّر[2].

إن جملة الطقوس المرافقة للتكهن، المهيّئة له، والأعراض البادية على الكاهن، تؤكّد حال الانخطاف التي يعيشها الكاهن أثناء تلقّيه العلم المفارق، حتى أنه يغدو غافلاً عن عالم الشهادة، مستغرقاً بكلّيته في عالم الغيب، كما أنه يفقد السيطرة على ذاته التي تغدو محلاً للمفارق يسكنها ويتكلّم من خلالها.

ويبدو أن للقدسي الحالّ في الكاهن أثراً في الكاهن ووطأةً، كما أن جسد الكاهن ينوء بحمل الوحي الثقيل، فتلحق حينئذٍ بالكاهن ضروب من التشويه الجسدي؛ فقد كانت طريفة الكاهنة عقيماً[3]، وكذلك كانت عفيراء الكاهنة الحميرية[4]، وكان جذيمة أبرص عقيماً[5]، وكذلك كان الأفعى الجرهمي[6]، وكان سطيح يدرج كما يدرج الثوب، لا عظم فيه إلا

(1) المسعودي، مروج الذهب، ج2، ص206-207.

(2) «وكان الكاهن لا يلبس المصبغ، والعراف لا يدع تذييل قميصه وسحب ردائه». الجاحظ، البيان والتبيين، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ج3، ص51. كذلك: قصص العرب، ج2، ص91. المنمق في أخبار قريش، ص23. ويتماثل الكاهن عند العرب في ذلك مع الكاهن عند الإغريق. راجع:

Raymond, (bloch), La divination dans l'antiquité, chap I, Le Monde grec et la divination, p. 19.

(3) ابن منبه، كتاب التيجان، ص276.

(4) الألوسي، بلوغ الأرب، ج3، ص301.

(5) قصص العرب، ج2، ص8.

(6) المسعودي، مروج الذهب، ج2، ص126.

الجمجمة، ويُقال: إن وجهه كان في صدره، ولم يكن له رأس ولا عنق[1]، «وماتت أمُّه لسبعة أيام من مولده»[2]. أمّا شق فقد كان إنساناً، «له يد واحدة ورجل واحدة وعين واحدة»[3]. وكانت العرب تُسمّي الجنّ الذي يظهر على صورة نصف إنسان شقاً[4].

فسّر بعض الباحثين ضروب التشويه اللاحقة بالكهّان على أنها الأثر الذي يخلّفه المقدّس في كلٍّ من كان متصلاً به بسبب، وبأن الكائنات التي تعمر العالم اللامرئي، كالجن، هي نفسها مشوّهة[5]. وفي رأينا، تُعبّر ضروب التشويه والنقصان الجسدي وحالات العقم عن أنّ الكاهن أو الكاهنة إنّما هو/هي شخص يهب جزءاً من جسده مقابل الظفر بالحقيقة الغيبية، وهو كذلك مشوّه الجسد؛ لأنه شخص متمحّض للروحانيات؛ فكمال الروح ضريبته نقصان الجسد. جاء في كتاب (**التيجان**) أن «طريفة لمّا تزوجها عمرو بن عامر كانت ذات يوم نائمة؛ إذ رأت كأن آتياً أتاها وقال لها: ما تحبين يا طريفة علم تطيب به نفسك أو مولود تقرُّ به عينك؟ فقالت: بل علم تطيب به نفسي، فجرّ بيده على صدرها، ومسح بظاهر كفّه على بطنها، فعقمت، وكانت لا تلِد، واتسعت في العلم، وأُعطيت منه حظّاً عظيماً»[6]. وقد يُنبئ عقم الكهنة بأنهم كانوا على علاقة وطيدة بالتابع/التابعة تبلغ حدّ التزاوج؛ فقد رفضت عفيراء الكاهنة الحميرية الزواج من مرثد بن عبد كلال قائلة: «أبيت اللعن أيها الملك. إن تابعي غيور، ولأمري صبور، والكلف بي ثبور»[7]. أمّا

(1) الألوسي، بلوغ الأرب، ج2، ص281.
(2) ابن منبه، كتاب التيجان، ص291.
(3) الألوسي، بلوغ الأرب، ج3، ص278.
(4) المسعودي، مروج الذهب، ج2، ص173. كذلك: مرتاض، عبد الملك، الميثولوجيا عند العرب، ص55-57.
(5) خضر، عادل، الأدب عند العرب، ص242.
(6) ابن منبه، كتاب التيجان، ص275-276.
(7) الألوسي، بلوغ الأرب، ج3، ص298.

فاطمة أمّ النعمان، فكان لها تابع، «وكانت تُحدّث أنه كان إذا جاءها اقتحم البيت الذي فيه اقتحاماً على من فيه، حتى جاءها يوماً فوقع على الجدار ولم يصنع كما كان يصنع، فقالت له: مالك اليوم؟ قال: بعث نبي بتحريم الزنى»[1]. تدلُّ مثل هذه الأخبار على أن الكاهن/الكاهنة كان مملوكاً بصفة كلية من قبل تابعه؛ يتكلّم على لسانه، ويهب له نفسه. وهو لا يجهد نفسه لامتلاك المعرفة؛ بل تُلقى إليه جملةً كما ينقل هو الآخر معرفته إلى خلفه بطريقة مريدية، فيها من العرفان والإعجاز والامتلاك لمفاتيح العلم ما تفوق به سنن البشر في إنتاج العلم وتداوله. ولعلّ تقنيتي المسح والتفل كانتا من أهم تقنيات امتلاك المعرفة؛ جاء في كتاب **(التيجان)**: «أن آتياً أتاها (طريفة) وقال لها: ما تحبين يا طريفة: علم تطيب به نفسك أو مولود تقرُّ به عينك؟ فقالت: بل علم تطيب به نفسي، **فجرّ بيده على صدرها، و مسح بظاهر كفّه على بطنها**... فاتسعت في العلم، وأُعطيت منه حظّاً عظيماً»[2]. وجاء فيه أيضاً: «قالت طريفة: يا بني عمرو بن عامر أوصيكم فقد حان موتي... ثم قالت: انزلوا وأقيموا، فإني ميتة هذه الليلة، وقد رأيت أن علمي يخلفني فيه مولودان في هذه الليلة، فجعلهما الله آية للأوّلين والآخرين... لقد وُلِد في تميم آخر من بني العم، ليس له مفصل ولا عظم يخرج ممسوحاً، ثم تموت أمّه لسبع ليال، ينبئ بالزيادة والنقصان إلى فراغ الخلق والزمان، وأقسم بالنور والفلق، ماله رأس ولا عنق، فكان يكبر كما يكبر كل شيء، وماتت أمه لسبعة أيام من مولده، فأتوا به إلى طريفة، **ففتحت فمه فنفثت فيه** وقالت: أقسم بالله يمين الحق، ليأتينّ مثل هذا شق، يعلم ما جلّ وما دقّ، له يد واحدة ورجل واحدة وآية الله عليه شاهدة، يعلم ما خفي وما ظهر، يُنبئ بالحق عند تصديق الخبر، فأتوها به، **فتفلت في فمه**، وقالت له: أنت خليفتي من بعدي»[3].

(1) ابن إسحاق، ف122، ص92.
(2) ابن منبه، كتاب التيجان، ص275-276.
(3) المرجع نفسه، ص291.

إن النفث في الفم، أو التفل فيه، طريقة لتلقّي المعرفة وتناقلها، وهو دالٌّ كذلك على قداسة الفم النبوئي الناطق بالعلم والحكمة، وهي قداسة يمكن أن تنتقل من المعلم إلى المتعلّم بطريقة سحرية. وتنبئ هذه الطريقة بأنّ جسد الكاهن يصير، وقد حلّ فيه الكائن المفارق (الرئي)، جسداً مفارقاً قادراً على الفعل في العالم وفي الأشياء، ولعلّه من ثمّ نُسبت إلى الكهان القدرة على شفاء المرضى، وكانوا ينهضون في قبائلهم بوظيفة الطبيب[1].

ونلاحظ أن تقنية التفل تتقاطع مع ما ينسب إلى الساحر من نفخ ونفث[2]، كما تتقاطع مع الأخبار المأثورة عن بركة بصاق النبي[3].

---

(1) كان زهير بن جناب الكلبي سيّد كلب وفارسهم وخطيبهم وطبيبهم. انظر: Fahd, (t), La divination arabe, p. 102. ويؤثر عن قائلهم قوله: جعلت لعرّاف اليمامة حكمه وعرّاف نجد إن هما شفياني

ويبدو أن الكاهن تسمّى طبيباً لمداواته العلل الطبيعية، وعرّافاً لمداواته الأدواء الناجمة عن كائنات مفارقة، كالجنون (بمعنى الخبل). فقد جاء في (مروج الذهب) أن دماء جذيمة تشفي من الخبل (ج2، ص102). ونلاحظ أن الجاهليين تصوروا الدم بمثابة الروح (مروج الذهب، ج2، ص165)؛ فالروح التي تحلُّ في الكاهن هي التي تشفي الأسقام. وتتماثل هذه الوظيفة التي للكاهن عند العرب مع وظيفته عند الإغريق. راجع: Raymond, (bloch), la divination dans l'antiquité, p. 20.

ولا شكّ في أن نهوض الكاهن بوظيفة المداواة تُعرب عن نسبة قدرات الكاهن إلى علوي خيّر، وهو في ذلك يتميّز عن الساحر الذي يدين بقدرته إلى علوي شرير.

(2) إضافةً إلى ما جاء في القرآن في وصف السواحر بأنهنّ﴿ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ﴾ [الفلق: 113/ 4]، جاء في قصص العرب أن النجاشي لما علم بدخول عمارة بن الوليد المخزومي على نسائه: «دعا بعمارة، ودعا بالسواحر، فجردوه من ثيابه، فنفخن فيه، ثم خلى سبيله، فخرج هارباً يرد مع الوحش، وكان شعره قد غطى كل شيء منه». قصص العرب، ج1، ص92-94). ولعل الفرق بين الكاهن والساحر كامن في اختصاص الساحر بالشرّ.

(3) راجع: البخاري، الصحيح، باب علامات النبوة في الإسلام، دار إحياء التراث العربي، (د.ت)، ج4، ص234. كذلك: ابن سعد، السيرة النبوية من الطبقات الكبرى، مج1، ص179.

إن أهم وظيفة تجعل للكاهن شبهة الوحي هي وظيفة الوسيط بين الجماعة والألوهة؛ فهو يُقدّم الأضاحي والقرابين ويقوم بالسدانة، ويحكم بين الناس باعتباره كذلك. ولعلّ ما يجعل قدمه راسخة في القيام بهذه الوظيفة هي قدرته على الوساطة بين عالم الغيب وعالم الشهادة؛ فهو يطّلع على المستقبل ويترجم إرادة الله، ويخبر بالمغيبات ويعلم ما خفي من حقائق، ويؤول ما ظهر منها تأويلاً صحيحاً...: هو ببساطة مالك أصيل للحقيقة، حتى أننا لا نعثر البتّة في مجمل الروايات التراثية على نبوءة كاهن زافت، ولا على حكم نبا عن الحق. ومن ثمّة لا يمكن أن نردّ علم الكاهن إلى مصدر مبتذل وإن كان مفارقاً (كالجن بالمعنى الإسلامي والشياطين الذين يوحون زخرف القول غروراً) وإنّما الصواب أن نردّه إلى جهة علم نافذة هي الله أو أعوانه نقلة الحقيقة في تصور الجاهليين.

- إن تجربة تلقي العلم عند الكاهن تظلُّ تجربةً ذاتيّةً، لا تشاهد منها الجماعة سوى الأعراض البادية عليه من تعرّقٍ وغيبوبة، ولا تسمع سوى الخطاب الصادر عن الكاهن، وقد أضحى وسيطاً بين الرئيّ والجماعة. إنه يحوّل النبوءة الحاصلة في القلب، أو المهموسة في الأذن، إلى خطاب يُصاغ سجعاً عادةً. يبدو أن الكهان قد اختصوا بهذا الضرب من الخطاب حتى أصبح علامةً عليهم، وصار أسلوباً يُنسب إليهم، فقيل: «سجع الكهان»؛ فالكاهن إذا حكم، أو خوطب، أو طُلب منه تأويل رؤيا، أو تكلم من تلقاء نفسه، فإنه لا يتكلّم إلا سجعاً. والراجح أن السجع ليس مجرد أسلوب اختاره الكهّان، وإنما هو علامة على انخراط الكاهن في حال تلقّي النبوءة[1]؛ ويبدو أن بعض الكهّان ما إن يؤتوا العلم حتى ينقلب كلامهم

(1) تفطّن ابن خلدون إلى أن السجع ليس أسلوباً مستقلاً اختاره الكاهن، وإنما للسجع علاقة بالعلم الذي تلقّاه الكاهن: «وأرفع أحوال هذا الصنف أن يستعين بالكلام الذي فيه السجع والموازنة ليشتغل به عن الحواس، ويقوى بعض الشيء على ذلك الاتصال الناقص». ابن خلدون، المقدّمة، ص111.

سجعاً[1]. ويمتاز سجع الكهان بتراكيبه القصيرة، ومفرداته الملغزة، وإيقاعه الثري، حتى أنه ليشاكل العبارة السحرية. ولنا في نبوءة زبراء الكاهنة، وهي تنذر قومها بني رئام بالغزو، أنموذج لعبارة الكاهن: «قالوا ما تقولين يا زبراء؟ فقالت: والليل الغاسق، واللوح الخافق، والصباح الشارق، والنجم الطارق، والمزن الوادق، إن شجر الوادي ليأدو ختلا، ويحرق أنياباً عصلا، وإن صخر الطود لينذر شكلا، لا تجدون عنه معلا..»[2].

إن خطاب الكاهن يكشف عن ثلاثة ملامح: أولها: استقلال معرفة الكاهن، وفرادة نصّه حتى صار له شكل خاص من الكلام يُعرف به؛ وثانيها: تأكيد قدرة الكاهن على تصريف الكلام، واختيار العبارة، وإتقان الأسلوب، وهي قدرة قد يكون اكتسبها من جهة العلم التي يمثلها؛ وثالثها: نزوع خطاب الكاهن إلى التأثير في السامع بضروب الإيقاع والإغراب.

ولئن لاحظ عدد من المستشرقين تشابهاً كبيراً بين الخطاب الكهاني والخطاب القرآني (ولا سيّما في السور المكية الأولى) تجلّى في ظاهرتي الإيقاع القائم على السجع، والقسم بعناصر الطبيعة: الليل والصباح والنهار والظلمات والنجوم والشمس والقمر والجبال والأنهار والرياح... فإن ذلك الشبه لا يدلُّ، في رأينا، على تأثّر محمد بخطاب الكهّان بقدر ما يدلُّ على أن للكلام القدسي خصائص قارّة، سواء كان صادراً عن الكاهن أم عن

(1) ذكر المسعودي عن سطيح: «كان أول ما تكهّن به أنه كان نائماً في ليلة صهاكية مظلمة مع إخوته في لحاف والحي خلوف؛ إذ زعق من بينهم ورنّ وتأوّه، والضياء والشفق، والظلام والغسق، ليطرقنكم ما طرق...». مروج الذهب، ج2، ص206.

(2) الألوسي، بلوغ الأرب، ج3، ص288-289. وفي الباب الذي عقده للكهانة (ج3، ص269-306)، أمثلة كثيرة لسجع الكهان. ولئن شكّك بعض الباحثين في أصالة تلك النصوص (علي، جواد، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج5، ص190)، فإنها تقوم، على الرغم من ذلك، شاهداً على خصائص كلام الكهّان. انظر:

- Fahd (T), Art, SAdJ^c dans EI^2.

- La divination arabe, p. 165.

النبي. وعموماً، إن الكلام النبوئي «وإن تنوّعت طرق تنفيذه، يظلُّ صياغةً لفظيةً لخطاب الآخر اللامرئي؛ فهو كلام على كلام، أو قلْ ترجمة لكلام لا نعرف ماهيته؛ لأنه صادر عن كائن مفارق للحسّ بواسطة كلام صادر عن كائن بشري. وحينئذٍ لا يسمع من الكلام النبوئي سوى الصوت الجهير لا المهموس. أمّا إذا كان المنقول بالكلام البشري المقطع رؤيا، أضحت العبارة ترجمة لنص الرؤيا باللفظ، وفي هذه الترجمة يجري -لا محالة- انتقال من الخيالي إلى الرمزي، يتحقق عندما تؤول صور الرؤيا في الأسجاع والأشعار... فتضحي العبارة النبوئية تمثيلاً لسماع لا يُرى، أو تمثيلاً لرؤيا لا تُسمع»[1].

دلّت مختلف الوظائف التي تولّاها الكاهن، وجهة العلم التي يستند إليها ويمثّلها، والأعراض البادية عليه، والخطاب الصادر عنه، على أنّ الكاهن متّصل بالغيب، ناقل لخطاب الآخر المفارق، ممثل لإرادة الألوهة. ولعلّ السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو:

إذا كان علم الكاهن مستوفياً شروطَ الوحي لِمَ لمْ يكن الكاهن نبياً؟

ذلك سؤال نرجئ الإجابة عنه حتى نفكّك تجربة الوحي عند محمد لتصحّ المقايسة، وتستبين الفروق إن كانت.

الشاعر:

لم ينسب العرب في الجاهلية الاتصال بالكائنات المفارقة إلى الكاهن فحسب، وإنما عدّوا الشاعر أيضاً متصلاً بتلك القوى. والحقيقة أن نقاط تشابه قويّة تجمع بين الشاعر والكاهن، فإلى كليهما تحتاج القبيلة في حال حربها وسلمها، وكلاهما يتمتّع داخل القبيلة بمنزلةٍ أثيرةٍ[2]. ولئن كان ما أبنّاه من وظائف للكاهن تضمن له السؤدد والفضل، فإن الشعر ديوان العرب

(1) خضر، عادل، الأدب عند العرب، ص246.

(2) Fahd (T): art Shā'ir, dans EI^2.

ومنتهى علمهم. أمّا الشاعر، فكان مقدّماً على الخطيب؛ لفرط حاجتهم إلى الشعر الذي يضخّم شأنهم، ويهوّل على عدوّهم؛ لذلك كانت القبيلة إذا نبغ فيها شاعر جاءتها القبائل مهنّئة[1].

كما أنّ الخطاب الصادر عن الكاهن (السجع) متصل بالخطاب الصادر عن الشاعر (الشعر) بأوثق الأسباب، حتى أن بعض الباحثين عدّوا الشعر شكلاً فنياً منحدراً من السجع[2]. ولعلّ نقاط التشابه تلك عائدة، في الأصل، إلى اتصال الشاعر (كالكاهن) بعالم الغيب، ووساطته بين عالم البشر وعالم القوى اللامرئية. وتلك الوساطة هي التي تهمّنا في هذا الباب.

إن مقالة شياطين الشعراء مقالة رائجة في التراث، وقوامها تلقّي الشاعر شعره عن شيطان يلقّنه القصيدة فيؤدّيها. وقبل أن نشرح رهانات هذه المقالة، لا بدّ، في رأينا، من أن نتوقف عند تحديد هوية هذا المفارق الموسوم بـ «الشيطان». إن الشيطان مفهوم غريب عن عرب الجاهلية؛ إذ «لم ترد لفظة الشيطان في شعر الشعراء الجاهليين، خلا شعر أمية بن أبي الصلت وعدي بن زيد العبادي، والأوّل شاعر وقف على شيء من اليهودية والنصرانية. أمّا الثاني، فهو نصراني... وأمّا ما ورد في القصص عن شياطين الشعراء، فإن الشيطان هنا بمثابة الرئي والتابع للكاهن»[3]. فالشاعر، إذاً، يتلقّى شعره عن الجنّ بالمفهوم الجاهلي لا الإسلامي. أمّا شيوع فكرة شيطان الشاعر، فمردّها إلى الإسلام[4]. ومما يؤكّد ما نذهب إليه أنّ وسم هذا الكائن الملهم

---

(1) توسع جواد علي في بيان منزلة الشعر وصناعته في الجاهلية أيّما توسع. انظر: المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج9، ص5-125. راجع كذلك: الفاخوري، حنا، الجامع في تاريخ الأدب العربي، دار الجيل، بيروت، 1986م، ص130-131.

(2) المرجع نفسه، ص132. انظر كذلك: fahd, (T), art SAdJ^c, dans EI^2

(3) علي، جواد، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج5، ص310. انظر كذلك:
Chelhod, (J), Les structures du sacré chez les arabes, p. 86.

(4) (الشعراء: 26/ 221-226). ومن البدهي أن يحطّ القرآن من منزلة الشعر، ولا سيّما =

للشعر بـ«الشيطان» في قصائد الشعراء لم يكن إلا بعد الإسلام. أمّا قبل ذلك، فكان الشعراء يُشيرون إليه باسم التابع والصاحب، ويعدّونه من الجنّ. قال الأعشى [الطويل]:

وما كنت شاحوذاً ولكن حسبتني إذا مسحل يسدي لي القول أعلق

شريكان فيما بيننا من هوادة صفيّان إنسيّ وجنّ موفق

يقول فلا أعيا بقول يقوله كفاني لا عيّ ولا هو أخرق(1)

إن الغاية من هذا التحديد لمصدر القول عند الشاعر **أن نُميّز بين تقبّل الشعر عند الجاهليين وتقبّله عند أهل الإسلام، وأن نُبيّن، من ثمة، أن صاحب الشاعر ينتمي إلى عالم الجنّ بما يمثله من قداسة وعلم عند الجاهليين لا إلى عالم الشياطين المنحطّة منزلتهم في الإسلام.**

اعتقد العرب في الجاهلية أن لكلّ شاعر صاحباً، وتواصل هذا الاعتقاد في الإسلام، فكان مسحل صاحب الأعشى، ولافظ بن لاحظ صاحب امرئ القيس، وهاذر بن ماهر صاحب النابغة الذبياني، وهبيد صاحب عبيد بن الأبرص، ومدرك بن راغم صاحب الكميت، وأحد بني الشيصبان (قبيلة للجن) صاحب حسان بن ثابت... وهؤلاء التوابع هم الذين يلقون الشعر على ألسنة الشعراء: الجني قائل والإنسي مؤدٍّ. وذلك ظاهرٌ من خلال أبيات الأعشى السابقة، وظاهرٌ كذلك من خلال القصص التي روتها العرب عن توابع الشعراء. قال جرير بن عبد الله البجلي: «سافرت في الجاهلية، فأقبلت على بعيري ليلةً أريد أن أسقيه، فجعلت أريده على أن يتقدّم فوالله ما يتقدّم، فتقدّمت فدنوت من الماء وعقلته، ثم أتيت الماء فإذا قوم مشوّهون عند

= أن المشركين قد عدّوا محمداً شاعراً (الأنبياء: 21/ 5)، و(يس: 36/ 69)، و(الصافات 37/ 36). وجاء في صحيح مسلم قول الرسول: «لأن يمتلئ جوف رجل قيحاً خير له من أن يمتلئ شعراً» (كتاب الشعر). وسنعود إلى هذه القضية عند دراسة قضايا التقبّل لاحقاً.

(1) القرشي، أبو زيد، جمهرة أشعار العرب، دار المسيرة، بيروت، (د.ت)، ص24.

الماء، فقعدت فبينما أنا عندهم؛ إذ أتاهم رجل أشدّ تشويهاً منهم، فقالوا: هذا شاعرهم. فقالوا له: يا فلان، أنشد هذا فإنّه ضيف، فأنشد: (ودّع هريرة إن الركب مرتحل) فلا والله ما خرم منها بيتاً واحداً، فقلت: من يقول هذه القصيدة؟ قال: أنا. قلت: لولا ما تقول لأخبرتك أن أعشى بني ثعلب أنشدنيها عام أوّل في نجران. فقال: فإنّك صادق، أنا الذي ألقيتها على لسانه وأنا مسحل صاحبه. ما ضاع شعر شاعر وضعه عند ميمون بن قيس»[1]. ولقد شهد الشعراء أنفسهم في قصائدهم على هذا الآخر الذي يأتيهم بالشعر فيؤدّونه؛ من ذلك قول الأعشى [الطويل]:

وما كنت ذا قول ولكن حسبتني ... إذا مسحل يبري لي القول أنطق

وقول الفرزدق [الطويل]:

وإن ابن إبليس وإبليس البنى ... لهما بعذاب الناس كل غلام

هما تفلا في فيّ من فمويهما ... على النابح العاوي أشدّ رجام

وقول أبي النجم [الرجز]:

إني وكلّ شاعر من البشر ... شيطانه أنثى وشيطاني ذكر

وقول آخر [السريع]:

إني وإن كنت صغير السن ... وكان في العين نبوا عني

فإن شيطاني أمير الجنّ ... يذهب بي في الشعر كلّ فن[2]

(1) قصص العرب، ج4، ص366. كذلك: الألوسي، بلوغ الأرب، ج2، ص367. وقد أورد جامع قصص العرب مثل هذه الأخبار في الباب الخامس من الجزء الرابع، من ذلك: خبر تعرف الأعشى إلى هاجسه مسحل وابنته سمية وهريرة اللتين نسب بهما الأعشى في شعره، وخبر هبيد صاحب عبيد، وخبر لافظ صاحب امرئ القيس، وخبر زهير الجنّي صاحب زهير بن أبي سلمى الإنسي... وقد تواصل هذا الاعتقاد في الإسلام في بابي الشعر والغناء؛ إذ كانت الجن تعلم الغريض الأصوات، وكذلك أمر إبراهيم الموصلي... انظر الباب الخامس ص363-407.

(2) انظر مثل هذه الأبيات ضمن: الألوسي، بلوغ الأرب، ج2، ص365 وما بعدها. =

إنّ مثل هذه الأبيات تؤكّد تصوّر العرب قديماً لمنبع الإبداع الشعري؛ فليس الشاعر سوى قناة تتكلم على لسانه قوّة لا مرئية، فإذا تركته تلك القوى أو هجرته فتر عنه الشعر.

ولعلّ ممّا يرجّح اتصال الشاعر بالغيب أنه يحصّل شعره عبر جملة من الطقوس تشي بأنه يعيش حالاً من الانخطاف: أُثِرَ عن جرير أنه حين أوجعه راعي الإبل بهجائه «انصرف إلى بيته غضبان حتى إذا صلّى العشاء بمنزله في علية قال: ارفعوا لي باطية من نبيذ، وأسرجوا لي... وسمعت عجوز صوته في الدار فاطّلعت عليه، فإذا هو يحبو في الفراش عريان لما فيه، فقالت لمضيفيه: ضيفكم مجنون، رأيت كذا وكذا، فقالوا لها: اذهبي لطلبتك، نحن أعلم به وبما يُمارس. فمازال كذلك حتى كان السحر، ثم إذا هو يكبر قد قالها ثمانين بيتاً في نمير»[1]. والشاعر قديماً إذا أراد الشعر (ولا سيّما الهجاء) لبس حلّةً، وحلق شعر رأسه إلا ذؤابتين، ودهن أحد شقي رأسه، وانتعل نعلاً واحدةً[2]. ولعلّ مثل ذلك الطقس إنّما أُريد به أن يُشاكل الشاعر المخلوقات المفارقة التي أُثر عنها أنها مشوّهة، أو هي نصف إنسان[3]. وتماماً كالكاهن، كان الشاعر يتزيّا بزيّ خاصٍّ به، وصفه الجاحظ: «كانت الشعراء تلبس الوشي والمقطعات والأردية السود وكل ثوب مشهر. وقد كان عندنا منذ نحوٍ من خمسين سنة شاعر يتزيّا بزيّ الماضين، وكان له بردٌ أسود يلبسه في الصيف والشتاء»[4].

أمّا الأقاويل التي تصدر عن الشعراء، فهي أقاويل تُلقى في روعهم، لا يتوصّلون إلى نحتها بالجهد البشري؛ بل يحصّلونها بطرق عرفانية، إذا

= كذلك: المناعي، مبروك، في صلة الشعر بالسحر، حوليات الجامعة التونسية، ع31، 1990م، ص52-53. أيضاً: المعطاني، عبد الله سالم، قضية شياطين الشعراء وأثرها في النقد العربي، مجلة فصول، مج 10، ع 1 و2، تموز/يوليو 1991م، ص15.

(1) نقلاً عن مبروك المناعي، في صلة الشعر بالسحر، ص58.

(2) المعطاني، عبد الله سالم، قضية شياطين الشعراء، ص14.

(3) انظر تعليقنا على خلقة الكاهن شق سابقاً.

(4) الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، ص60.

كانت، انثال معها الشعر انثيالاً؛ من بين هذه الطرق الاتصال بالمُلهم عن طريق الريق، قال الفرزدق [الطويل]:

وإن ابن إبليس وإبليس البنى لهما بعذاب الناس كلّ غلام

هما تفلا في فيّ من فمويهما على النابح العاوي أشدّ رجام

ومن هذه الطرق أن يشرب الشاعر إناء لبن يمتاز بالزهومة يأتيه به صاحبه: «قال ابن المروزي: حدثني أبي قال: خرجت على بعير لي صعب، فيمر بي لا يمكنني من أمر نفسي شيئاً، حتى مرّ على جماعة ظباء في سفح جبل على قُلّته رجل عليه أطمار له علمت أنه جان... ثم قال: لو أنك أصبت من لبن عندنا، فقلت: هات أريد الأنس به. فذهب فأتاني بعسّ فيه لبن ظبي فكرهته لزهومته، فقلت: إليك، ومججت ما كان في فمي منه، فأخذه ثمّ قال: امضِ راشداً مصاحباً، فولّيت منصرِفاً، فصاح بي من خلفي: أما إنك لو كرعت في بطنك العس لأصبحت أشعر قومك»[1].

ومن بين الطرق أيضاً أن يستشعر الشاعر وينادي أولياءه، فقد نقل ابن رشيق أنّ فتى من الأنصار فاخر الفرزدق بأبيات لحسّان بن ثابت وتحدّاه، وأنظره سنةً أن يأتي بمثلها، فمضى وطالت ليلته ولم يصنع شيئاً، فلمّا قرب الصباح أتى جبلاً في المدينة يُقال له «ذباب» فنادى: أخاكم يا بني لبينى صاحبكم، صاحبكم، صاحبكم .وعقل ناقته وتوسّد ذراعها، فانثالت عليه القوافي انثيالاً، وجاء بقصيدة بكرة أعجزت الشعراء وبهرتهم[2].

---

(1) القرشي، جمهرة أشعار العرب، ص17-18. والطريف أن يماثل هذا الخبر ما جاء في صحيح مسلم: «عن رسول الله ﷺ قال: "بينا أنا نائم إذ رأيت قدحاً أتيت به فيه لبن. فشربت منه حتى إني لأرى الريّ يجري في أظفاري، ثمّ أعطيت فضلي عمر بن الخطاب". قالوا: فما أوّلت ذلك يا رسول الله؟ قال: "العلم"». صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة: فضائل عمر. فمعرفة الشاعر إذاً كمعرفة النبي لا تحصل بطريقة التحصيل والاجتهاد.

(2) نقلاً عن مبروك المناعي، في صلة الشعر بالسحر، ص53. ولاحظ أحمد أمين أن =

ويبدو أنّ الشاعر قديماً كانت تمتلكه القوى اللامرئية، حتى أنه يجد في قلبه حرارة، فلا بُدّ له حينئذٍ من أن ينشد؛ أن يؤدي ما يمليه عليه صاحبه. دلّتنا على ذلك سنّة العرب في شدّ لسان الشاعر إذا أرادوا إلجامه عن الكلام، فكانوا «إذا أسروا الشاعر أخذوا عليه المواثيق، وربّما شدّوا لسانه بنسعة، كما صنعوا بعبد يغوث بن وقاص المحاربي حين أسرته بنو تميم يوم كلاب»(1).

إن انتماء الشاعر إلى زمرة المتصلين بالقوى اللامرئيّة لا يتّضح من خلال ما يحيط بإنتاج النص الشعري فحسب؛ بل يتجلّى كذلك من خلال وظيفة الشعر والشاعر. فالشاعر هو من وُهب معرفة ما ستر عن الناس، وذلك بوساطة شعور خفي يوحيه إليه شيطان خاص(2)، أمّا الشعر، فقد أُنيطت به وظائف سحرية: يتجلى ذلك في الاستمطار؛ إذ ليس الهدف من وصف المطر في الشعر إلا إزالة القحط واستنزال المطر، ويتجلّى أيضاً في غرض الرثاء الرامي إلى تحقيق الهدوء لروح الميّت وطمأنة الأحياء. أمّا الهجاء، فغايته تعطيل قوى الخصم وإبطال فعل القوّة الشريرة بنقض ما أبرم (النقائض)(3). وللكلمة

= أصل كلمة شعر قد يكون عبرياً: «شيءر»، بمعنى التسبيحة أو الترتيلة المقدسة، ومن ثمة كانت وظائف الشعر السحرية. انظر: فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1969م، ص56.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ج3، ص206. وفيه أيضاً: «قيل لعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود: كيف تقول الشعر مع الفقه والنسك؟ فقال: لا بدّ للمصدور من أن ينفث»، ج3، ص206. وقد ذكر الأصفهاني الأحوال التي تعتري بعض الشعراء حين التهيّؤ للشعر؛ فكان جرير «يرعد ويحبو على الفراش لما فيه»؛ وكان الفرزدق يطوف المهامه والجبال ينادي أولياءه ويغفو فتنثال عليه القوافي؛ وكان أبو النجم إذا أنشد أزبد ووحش بثيابه. انظر: الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط4، 2002م، على التوالي: ج8، ص33-34، و: ج9، ص331-332، و: ج10، ص158.

(2) الفاخوري، حنا، الجامع في تاريخ الأدب العربي، ص135. وانظر كذلك: لسان العرب، مادة (ش ع ر).

(3) توسّع مبروك المناعي في بيان أهداف الشعر السحرية. انظر: في صلة الشعر بالسحر، ص59-65.

الشعرية قدرة على الفعل والتأثير والتغيير، ما يجعلها كلمة تفوق الكلام البشري؛ ترفع وتضع، وتضرّ وتنفع، وتحيي وتقتل[1]. وهي لا تؤثر في المتقبّل بالمعنى الجمالي فحسب؛ بل تؤثر فيه كذلك بالمعنى السحري الإعجازي؛ جاء في (**البيان والتبيين**): «وربّما قال الشاعر في هجائه قولاً لا يعيب به المهجوّ فيمتنع من فعله المهجوّ وإن كان لا يلحق فاعله ذم، وكذلك إذا مدحه بشيء أولع بفعله، وإن كان لا يصير إليه بفعله المدح... وقال رجل من بني تغلب: ما لقي أحد من تغلب ما لقيت أنا. قلت: وكيف ذاك؟ قال: قال الشاعر (جرير) [الكامل]:

والتغلبيّ إذا تنحنح للقرى حكّ استه وتمثل الأمثالا

والله إني لأتوهم أن لو نهشت استي الأفاعي ما حككتها»[2].

إن المصدر الذي يمتح منه الشاعر شعره، والعلاقة التي يقيمها مع تابعه، وجملة الطقوس التي تحيط بالعملية الإبداعية، والآثار التي تخلّفها الكلمة الشعرية في العالم، ذلك كلّه يؤكّد لنا اعتقاد العرب باتصال الشاعر بكائنات مفارقة يتلقى عنها معرفة تفوق قدرة البشر. وليست تلك الكائنات مفارقاً منحطّاً (الشيطان)، وإنما هو مفارق راسخ في العلم متصل بالألوهة، ما يجعل معرفة الشاعر قائمة على تخوم الوحي.

المتنبئ:

إضافةً إلى الكاهن والشاعر، ثمّة طرف ثالث ادّعى الاتصال بعالم الغيب في الجاهلية، وأقام تجارب التنبؤ. ولئن كان الكاهن قد قام بدور رجل

---

(1) ليست هذه الأفعال على المجاز، وإنّما هي على الحقيقة، وقد جاء في الأخبار أن قصيدة جرير البائية الهجائية في راعي الإبل، التي منها قوله:

فغضّ الطرف إنك من نمير فلا كعباً بلغت ولا كلابا

قد قضت على راعي الإبل، فمات في السنة التي قِيلت فيها القصيدة. انظر: الفاخوري، حنا، الجامع في تاريخ الأدب العربي، ص496.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، ص226-227.

الدين، فإن المتنبئين طوّروا تجربة الكهانة، ووسّعوا من نفوذها؛ فكان المتنبئ يجمع بين التنبؤ بالمستقبل والتكلّم باسم الألوهة، ولم يقتصر دوره على القيام بوظائف الكاهن؛ بل تعدّاه إلى ادعاء نصوص، وإقامة شعائر، وسنّ شرائع، وتألّف جماعة. ولئن ذهب بعض الباحثين إلى أن النبوّة كانت قبل محمد إرثاً خاصّاً في بني إسرائيل، وإلى أن النبي العبراني يقابله الكاهن العربي[1]، فإن الأخبار تذكر عدداً ممّن ادّعوا النبوّة في الجاهلية أو هفوا إليها، كما أنّ القرآن يُشير إلى شيوع فكرة النبوّة عند العرب في الجاهلية؛ يقول جواد علي: «المعروف عند الأكثرين أن النبوّة احتكار خاصٌّ ببني إسرائيل، وأن العرب لم تعرف لها نبيّاً قبل الرسول، ولكن القرآن الكريم يخالف هذا الرأي؛ فـ "هود" نبيٌّ عربي أُرسل إلى قوم عرب، من العرب العاربة، جاء بلسانهم وحدثهم بلغتهم؛ و"صالح" نبيٌّ عربي آخر، أُرسل إلى قوم عرب هم قوم ثمود. والإشارة في القرآن الكريم إلى نبيّين عربيّين في معرض مخاطبة الجاهليين فيها دلالة واضحة على أن نبوّة هذين النبيّين كانت معروفة عند بعض الجاهليين؛ إذ لا يعقل مخاطبتهم بشيء لا يعرفونه... وهو ليس من قصص الأنبياء الوارد في التوراة أو الإنجيل حتى نقول: إنه تذكير لهم بما ورد في الكتاب المقدّس من سير الرسل والأنبياء»[2].

ولمّا كان هذا الفصل دائراً على تعقّب ظاهرة الوحي قبل تجربة محمد، فإننا سنهتمُّ في هذا الإطار بظاهرة التنبؤ قبل محمد.

إضافةً إلى ما ذكره القرآن من نبوّة هود وصالح، وهي نبوّات موغلة في الماضي العربي السحيق، ذكر الإخباريون جملةً ممن كانوا قريبي العهد من محمد، أو ممن كانوا على عهده، وكانت لهم تجارب في التنبؤ.

(1) ناقش علي مبروك هذه القضية في مؤلّفه (النبوّة: من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ)، دار التنوير، بيروت، ط1، 1993م، الباب الأول: فكرة النبوّة وبناؤها الأنثربولوجي في اللغة والتاريخ، ص9-109.

(2) علي، جواد، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج5، ص359.

من هؤلاء خالد بن سنان العبسي، ذكر أهل الأخبار عنه أنه عاش في الفترة بين عيسى ومحمد[1]، لكننا نرجّح أنه كان قريب العهد بمحمد، بدليل ما جاء في (مروج الذهب): «قال ابن عباس: ووردت ابنة له عجوز، قد عمّرت، على النبي ﷺ، فتلقّاها بخير وأكرمها وأسلمت، وقال لها: **"مرحباً بابنة نبيّ ضيّعه أهله"**»[2].

وإلى خالد نسب الإخباريون معجزات، منها أن العرب شكت إليه ما كانت العنقاء تفعل بالصبيان، فدعا عليها فذهبت وانقطع نسلها[3]، ومنها أنه أطفأ نار الحرّتين وكانت عليه برداً، و«ذلك أن ناراً ظهرت في العرب... فأخذ خالد بن سنان هراوةً وشدّ عليها وهو يقول: بدا بدا، كلّ هدى، مؤدٍّ إلى الله الأعلى، لأدخلنها وهي تتلظّى، ولأخرجنّ منها وثيابي تتندّى... فأطفأها»[4].

وسواء كانت هذه الأخبار موثوقةً أم موضوعةً، فإن تناقُلَها يؤكّد أن الجاهليين كانوا يحدثون عن خالد بن سنان باعتباره نبيّاً. كما أنّهم نسبوا إليه نصوصاً أُنزلت إليه: «وقد كان قال لهم خالد: إن في عكن امرأته لوحين، فإن أشكل عليكم أمر فانظروا فيهما فإنكم ستجدون ما تسألون عنه، قال:

(1) الألوسي، بلوغ الأرب، ج2، ص278.

(2) المسعودي، مروج الذهب، ج2، ص243. ولقاء ابنة خالد بن سنان بالرسول يؤكّد، سواء كانت هذه البنت من صلبه أم من ذريته، أنه لم يكن بعيد العهد بزمن الرسول. وقد ضيّعه أهله؛ لأنّه فيما يروي المسعودي لمّا حضرته الوفاة قال لإخوته: إذا أنا دُفنت فستجيء عانة من حمير، يتقدّمها عير أبتر، فيضرب قبري بحافره، فإذا رأيتم ذلك فانبشوا عني، فإنني سأخرج إليكم فأخبركم بجميع ما هو كائن. فلمّا مات ودفنوه رأوا ما قال، فأرادوا أن يخرجوه فكره ذلك بعضهم وقالوا: نخاف أن تنسبنا العرب إلى نبشنا عن ميت لنا». المسعودي، مروج الذهب، ج1، ص65. كذلك: الألوسي، بلوغ الأرب، ج2، ص278.

(3) المسعودي، مروج الذهب، ج2، ص242. كذلك: الألوسي، بلوغ الأرب، ج2، ص278.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص46. كذلك: ابن كثير، السيرة النبوية، ج1، ص105.

ولا يمسهما حائض. فلما رجعوا إلى امرأته سألوها عنهما، فأخرجتهما إليهم وهي حائض، فذهب ما كان فيهما من علم»[1]. و«أتت ابنته إلى رسول الله ﷺ، فسمعته يقرأ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ فقالت: كان أبي يقرأ هذا»[2].

ومن هؤلاء وكيع بن سلمة بن زهير الإيادي، وكان قد «بنى صرحاً بأسفل مكّة، وجعل في الصرح سلّماً، فكان يرقاه ويزعم أنه يُناجي الله تعالى... ومن كلامه: زعم ربّكم ليجزينّ بالخير ثواباً، وبالشرّ عقاباً، إن من في الأرض عبيد لمن في السماء، هلكت جرهم وربلت إياد، وكذلك الصلاح والفساد»[3]. وإياه عنى الشاعر بقوله [المتقارب]:

ونحن إياد عبيد الإله ورهط مناجيه في السلّم
ونحن ولاة حجاب العتيق زمان الرعاف على جرهم[4]

تثبت مثل هذه الأخبار أن فكرة الوحي كانت فكرةً رائجةً لدى الجاهليين. ولئن كان الأشخاص الذين ذكرنا قد لفّهم النسيان وبَعُد زمنهم، فإن تجارب أخرى قد عاصرت زمن الرسول، وحفظت لنا كتب الأخبار بعض سماتها.

يذكر الإخباريون أنّ أمية بن أبي الصلت الثقفي كان منافساً للرسول على النبوّة، وأنه كان قد قرأ الكتب، وحرّم الخمر على نفسه، وتجنّب الأصنام، ورجا النبوّة. ونقل عنه ابن كثير قوله: «إني كنت أجد في كتبي نبيّاً يُبعث من حرتنا هذه، فكنت أظنُّ؛ بل كنت لا أشكُّ أني أنا هو، فلما دارست أهل العلم إذا هو من بني عبد مناف، فنظرت في بني عبد مناف فلم أجد أحداً

(1) ابن كثير، ج1، ص105.
(2) المسعودي، مروج الذهب، ج1، ص65.
(3) الألوسي، بلوغ الأرب، ج2، ص260-261.
(4) الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، ص55. وذكر أهل الأخبار من الأنبياء كذلك: أبو عامر بن صيفي الراهب، وعامر بن الظرب العدواني، وحنظلة بن صفوان...

يصلح لهذا الأمر غير عتبة بن ربيعة، فلما أُخبرت بسنّه عرفت أنه ليس به حين جاوز الأربعين ولم يُوحَ إليه»[1]. وقد نُسبت إلى أميّة معجزات، منها أنه يفهم لغة الحيوان، وأن طيرين قد شقّا صدره ليطهّرا قلبه، وأنه تكلّم بعد موته، وأنه كانت له على الجنّ سلطة[2]. ويبدو أن أميّة لم يكن ينتظر النبوّة فحسب؛ بل ادّعاها كذلك. فقد ذكر الإخباريون أنه دعا الرسول إلى المناظرة[3]، وأنه كان على صلة بعالم الغيب: «خرج ركب من ثقيف إلى الشام وفيهم أمية بن أبي الصلت... فطلعت عليهم عجوز... وضربت بعصاها الأرض فوثبت الإبل ما يملك منها شيء... فلما أنخناها لنرحلها أقبلت العجوز ففعلت كفعلها، ونفرت الإبل، فقلنا لأمية: أين ما كنت تخبرنا به عن نفسك؟ فقال: اذهبوا أنتم في طلب الإبل ودعوني، فتوجّه إلى ذلك الكثيب الذي كانت العجوز تأتي منه حتى علاه، وهبط منه إلى وادٍ، فإذا فيه كنيسة وقناديل، وإذا رجل أبيض الرأس واللحية مضطجع معترض على بابها، فلما رأى أميّة قال: **إنك لمتبوع. فمن أين يأتيك صاحبك؟ قال: من أذني اليسرى، قال: فبأي الثياب يأمرك؟ قال: بالسواد. قال: هذا خطيب الجن. كدت والله أن تكونه ولم تفعل. إنّ صاحب النبوّة يأتيه صاحبه من قبل أذنه اليمنى، ويأمره بلباس البياض.** فما حاجتك؟ فحدّثه حديث العجوز...»[4].

على الرغم من أنّ سمة الوضع ظاهرة على هذا الخبر الذي قصد من خلاله المسلمون التفريق بين حال النبي وحال غيره من المتصلين بالقوى اللامرئية (النبي يتلقى العلم من الأذن اليمنى ويلبس البياض، وغيره يتلقى العلم من الأذن اليسرى ويلبس السواد)، فإنه خبرٌ يدلُّ على أن لأميّة قدماً

(1) ابن كثير، السيرة النبوية، ج1، ص130.
(2) ابن كثير، السيرة النبوية، ج1، ص131-136. كذلك: الحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص178.
(3) ابن كثير، السيرة النبوية، ج1، ص134.
(4) قصص العرب، ج1، ص90-91.

راسخةً في الاتصال بالغيب، وأن حاله فاقت حال الكاهن، وكاد يكون نبيّاً: «هذا خطيب الجن، كدت والله أن تكونه (النبي) ولم تفعل»؛ بل إنه كان نبيّاً في بعض الأخبار، إلا أنّه لم يقدر على النهوض بأعباء النبوّة وتحمّل أثقالها. جاء في القرآن: ﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ ٱلَّذِيٓ ءَاتَيۡنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنۡهَا فَأَتۡبَعَهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ﴾ [الأعراف: 7/ 175]. وذهب المفسّرون إلى أنها نزلت في أميّة بن أبي الصلت الثقفي[1]. فما هي الآيات التي أوتيها أمية؟ لم يُؤثَر عن أمية نبوءات أو سجع كما أُثر عن الكهان والمتنبئين، وإنما أُثر عنه شعر كثير ديني في أغلبه. لخّص جواد علي موضوعاته تلخيصاً جيداً فقال عنه: «يتلخّص ما جاء في شعر هذا الشاعر من عقائد وآراء في الاعتقاد بوجود إله واحد، خلق الكون وسوّاه وعدّله. وأرسى الجبال على الأرض، وهو الذي يُحيي ويُميت ثم يبعث الناس بعد الموت ويُحاسبهم على أعمالهم ليجازيهم بما كسبت أيديهم، فريق في الجنة وفريق في النار. يُساق المجرمون عراةً إلى ذات المقامع والنكال مكبلين بالسلاسل الطويلة والأغلال، ثم يلقى بهم في النار يصلونها يوم الدين... أما المتقون، فإنهم بدارِ صدق ناعمون تحت الظلال، لهم ما يشتهون، فيها عسل ولبن وخمر وقمح ورطب، وتفاح ورمان وتين، وماء بارد عذب سليم، وفيها كل ما تشتهي الأنفس وتلذّ الأعين، وحور لا يرين الشمس فيها، نواعم في الأرائك قاصرات، على سرر ترى متقابلات، عليهنّ سندس وجياد ريط وديباج، حلوا بأساور من لجين ومن ذهب وعسجد كريم، لا لغوَ فيها ولا تأثيم، ولا غول ولا فيها مليم، وكأس لا تصدع شاربيها، يلذُّ بحسن ريّها النديم... وفي هذا الشعر قصص الرسل والأنبياء: آدم، ونوح وقصة طوفانه، وقصة ذي القرنين، وبلقيس وحكاية الهدهد، وقصة إبراهيم وتقديم ابنه للذبح، وداود وفرعون

(1) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م، ج9، ص145. كذلك: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج7، ص203. ابن كثير، تفسير القرآن الأعظم، ج2، ص275-276.

وموسى... وفي أكثر موضوعات شعره تشابه كبير لما ورد عنها في القرآن الكريم؛ بل نجد في شعر أميّة استخداماً لألفاظ وتراكيب واردة في كتاب الله وفي الحديث النبوي»[1].

وبغضّ النظر عن الإشكاليات التي تثيرها المقارنة بين شعر أمية وما جاء به محمد[2]، فإنّ الثابت أن أميّة صاغ في شعره ملامح عقيدة، وخرج عن الأغراض المألوفة، حتى لكأنّه أسس للنبوّة بالشعر، وتلقّى العلم عن المفارق شعراً[3]، وقد بينّا فيما سبق اتصال الشاعر بتابع يلقي على لسانه الشعر. ولعلّ تلك السمات هي التي جعلت الرسول يستنشد الشريد بن سويد الثقفي شعر أمية، ويستزيد حتى إذا فرغ قال: «آمن شعره وكفر قلبه»[4].

---

(1) علي، جواد، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج5، ص382-384. كذلك: المسعودي، مروج الذهب، ج1، ص67. ومن أقوال أميّة:
- في التوحيد:
الحمد لله، لا شريك له   من لم يقلها فنفسه ظلما
- وفي وصف الجنة:
فلا لغو ولا تأثيم فيها   وما فاهوا به لهم مقيم
- وفي وصف جهنم:
وسيق المجرمون وهم عراة   إلى ذات المقامع والنكال
انظر: ابن أبي الصلت، أميّة، الديوان، جمعه وحققه وشرحه سجيع جميل الجبيلي، دار صادر، بيروت، ط1، 1998م.

(2) تناول جواد علي رهانات هذه المقارنة، ومال إلى اعتبار شعر أمية منحولاً. انظر: تاريخ العرب قبل الإسلام، ج5، ص384-393.

(3) جاء في الخبر عن إسلام أبي ذر الغفاري أنه ذهب إلى النبي حين سمع بنبوّته وقال له: أنشدني. انظر: ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 2001م، ج4، ص209.

(4) «عن عمرو بن الشريد، عن أبيه قال: ردفت رسول الله ﷺ يوماً فقال: هل معك من شعر أميّة بن أبي الصلت شيء؟ قلت: نعم، قال: أنشدني، فأنشدته بيتاً فقال: هيه، ثم أنشدته بيتاً فقال: هيه، حتى أنشدته مئة بيت». صحيح مسلم، كتاب الشعر. كذلك: ابن كثير، السيرة النبوية، ج1، ص137.

إضافةً إلى أمية بن أبي الصلت، يمكننا أن نُشير إلى مُتنبئ آخر هو مسلم بن حبيب الحنفي (مسيلمة الكذاب). وإذا كانت المصادر الإسلامية ترجع تاريخ تنبّئه إلى السنة التي تُوفّي فيها النبي(1)، فإن الخبر الآتي يجعل أمره سابقاً لأمر محمّد: «عن ابن عباس قال: بعثت قريش النضر بن الحارث وعقبة بن أبي معيط وغيرهما إلى يهود يثرب، وقالوا لهم: سلوهم عن محمد. فقدموا المدينة فقالوا: أتيناكم لأمر حدث فينا. منا غلام يتيم حقير يقول قولاً عظيماً. يزعم أنه رسول الرحمن، **ولا نعرف الرحمن إلا رحمن اليمامة...**(2)». والراجح أن نبوءة مسيلمة كانت قبل السنة السادسة للهجرة، لكن أمره عظم بوفاة محمد(3).

وعلى الرغم من أنّ الأخبار التي رواها الإخباريون عنه مالت إلى التشنيع عليه، وإلى النيل من سيرته ومما جاء به(4)، فإننا يمكن أن نسجّل بعض السمات المتعلقة بما زعم من نبوّة:

---

(1) راجع مثلاً: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت، ج3، ص147.

(2) ابن سعد، السيرة النبوية من الطبقات الكبرى، مج1، ص165. والراجح أن مسيلمة تسمّى بـ عبد الرحمن لا بالرحمن انظر: w.m.watt, art: musaylima, dans EI^2؛ ولا سيّما أن عبادة الرحمن كانت معروفة لدى أهل اليمن منذ عهد بعيد. راجع: علي، جواد، تاريخ العرب قبل الإسلام، ص54-55.

(3) قال القرطبي في معرض تفسير قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَٰنِ﴾ [الرعد: 13/ 30]: «نزلت في صلح الحديبية حين أرادوا أن يكتبوا كتاب الصلح، فقال النبي ﷺ لعليّ: اكتب بسم الله الرحمن الرحيم، فقال سهيل بن عمرو والمشركون: ما نعرف الرحمن إلا صاحب اليمامة؛ يعنون مسيلمة الكذاب، اكتب باسمك اللهمّ». الجامع لأحكام القرآن، ج9، ص208. وقال ابن إسحاق معلّقاً على عبارة ﴿أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الفتح: 48/ 16]: «عن الزهري أنه قال: أولو البأس الشديد حنيفة مع الكذاب، ومعلوم أن صلح الحديبية وسورة الفتح كانا في السنة السادسة للهجرة. ونشير إلى أن م. وات (M. Watt) حدّد السنة الثامنة للهجرة تاريخاً لظهور مسيلمة متنبّئاً. انظر:
w.m.watt, art: musaylima, dans EI^2

(4) من ذلك ما رواه الطبري من مراودته سجاح المتنبئة هي الأخرى بشعر مغرق في الإباحية. وما نقله من نصوص نسبها إليه لا نظنّها تصدر عن رجل يدّعي النبوءة، =

- إنّ مسيلمة ادّعى أنه مكلّف برسالة يبلغها عن الله إلى قومه، وأن لديه ملكاً يأتيه بالوحي من عند الرحمن، وأنه عبد للرحمن.
- إن حال مسيلمة عند الوحي هي حال المتصلين بالغيب عموماً، فقد كان يعتريه الانخطاف (extase)، وتتملّكه الرعدة، ويتدثّر، ويشيح بوجهه ويزبد...
- إن الخطاب الصادر عن مسيلمة هو خطاب موقع بالسجع، وقد سبق أن أشرنا إلى أن الكلام النبوئي يقوم على السجع كما هو الحال عند الكهّان.
- لقد سنّ مسيلمة لأتباعه تشريعاً؛ فأقام صلاةً وصوماً وطهارةً، وأباح وحرّم، وتمتّع بين أتباعه بسلطة استمدّها من العلاقة بالمفارق التي ادّعى، وتألّف جماعةً كشفت ضراوة الحرب يوم عقرباء عن تراصّها[1].

إن البحث في قضية الوحي قبل البعثة من خلال نماذج ثلاثة هي: الكاهن والشاعر والمتنبّئ قد أوقفنا على جملة من النتائج لعلّ أهمها:

- أن مقالة الاتصال بالغيب كانت مقالةً رائجةً لدى الجاهليين، وأن اعتقادهم بالله تبعه الاعتقاد بقدرة العبد على الاتصال به، وكان الجنّ هم الوسطاء، وإن وسمهم الخبر بأسماء متعددة: الرئي، والشيطان، والملك...
- أن الوحي (بمفهومه الواسع، باعتباره اتصالاً خفيّاً بين الله وعبد من عباده بوساطة) قد أسس لنفسه سنّة، تجلّت في وحدة الأعراض: حال

= كقوله: «يا ضفدع ابنة ضفدع، نقي ما تنقين، أعلاك في الماء وأسفلك في الطين...». راجع: تاريخ الأمم والملوك، ج3، ص281 وما يليها. وعلى عكس هذا التوجّه، نظر جمال علي الحلاق في سيرة الرجل. انظر كتابه: مسلمة الحنفي: قراءة في تاريخ محرم، منشورات الجمل، كولونيا/بغداد، ط1، 2009م.

(1) استخرجنا هذه السمات من خلال الخبر عنه. انظر مثلاً: تاريخ الطبري، ج3، ص281-294. وسيرة ابن هشام، ج4، ص130-146. كما استفدنا ممّا كتبه: w.m.watt, art: musaylima, dans EI^2.

الانخطاف، كما تجلّت في تماثل الشكل الذي اتخذه الكلام النبوئي: السجع أو الشعر.

- أن أعوان الحقيقة الغيبية (الكاهن والشاعر والمتنبئ) قد تمتّعوا بمنزلة داخل جماعاتهم استمدّوها من الكلمة المفارقة؛ المفارقة بمصدرها، والمفارقة بتأثيرها، والمفارقة بمطابقتها للوقائع، سواء وجد المتقبلون تلك المطابقة أم اخترعوها. وقد استمدّ هؤلاء الأعوان منزلتهم كذلك من توظيفهم الكلمة المفارقة في خدمة القبيلة.

ونحن نطمح أن تساعدنا هذه النماذج على تفهّم تجربة الوحي المحمدي، وتفهّم ضروب تقبّلها عند معاصريه، لعلّنا نجيب عن سؤال يبدو لنا خطيراً، هو:

كيف استأثر محمد بالوحي دون أعوان الحقيقة الغيبية هؤلاء؟



الفصل الثاني

بشائر النبوّة

تكاد المصادر تُجمع، على اختلافها، على أن محمداً تنبّأ في سنّ الأربعين. أمّا بشائر النبوّة فتمتدُّ قبل ذلك بفترة تطول وتقصر. ونعني بالبشائر العلامات السابقة للبعثة المحمدية الدالّة عليها. جاء في (اللسان): «البشارة المطلقة لا تكون إلا بالخير، والمبشّرات: الرياح التي تهب بالسحاب وتبشّر بالغيث، وبشّرت الناقة باللقاح وهو حين يعلم ذلك أول ما تلقح... وتباشير كلّ شيء: أوّله. والتباشير: طرائق ضوء الصبح في الليل... وفي حديث الحجّاج: كيف كان المطر وتبشيره؟ أي مبدؤه وأوله... وتباشير النخل في أوّل ما يرطب»[1].

يبدو لنا مما تقدم أنّ البشارة هي العلامة التي تسبق الأمر الحسن، وتُشير إلى قرب حدوثه. وبهذا المعنى، استعملها مصنّفو السيرة، على الرغم من اختلاف العبارة[2]. لقد أشار ابن إسحاق وابن هشام إلى العلامات المبشّرة بالوحي، الدالّة على قرب حدوثه، لكنّهما لم يستعملا مصطلح البشارة، وإنما

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة (ب ش ر).

(2) ذلك ما لاحظه، جنوف، عبد الله، محمد قبل البعثة، شهادة الدراسات المعمقة، نسخة مرقونة في كلية الآداب في منوبة، 1999م، ص100-101، لكنه ميّز بين البشارة والعلامة والدليل من جهة بنية الكلام وجنسه. أمّا نحن، فلا يهمّنا ذلك التمييز؛ لتماثل البشارة والعلامة والدليل من جهة الوظيفة.

استعملا عبارة الآية[1]. ووردت عندهما كلمة «البشرى» في سياق حديث للرسول: «**أنا دعوة أبي إبراهيم وبشرى أخي عيسى**»[2]. أمّا ابن سعد، فقد عقد باباً لـ «ذكر علامات النبوّة في رسول الله ﷺ قبل أن يُوحى إليه»[3]. ثم مال مصنّفو السيرة تدريجياً إلى ردّ كثرة العبارات السابقة إلى مصطلح البشارة؛ ذلك ما نلاحظه من خلال الكتاب الذي عقده ابن كثير (**مبعث رسول الله ﷺ وذكر شيء من البشارات بذلك**)[4]. وقد أوقفنا استقراء مصنّفات السيرة على الدلالة الواسعة لمصطلح البشائر، حتى أنّها عنت كلّ حدث خارق، أو نبوءة توحي بشأن عظيم لمحمد. ونمثّل لذلك بالأحداث الخارقة المُصاحبة لولادته ورضاعته ونشأته وتنبؤات الكهان والأحبار والرهبان به...

يُثير تحديد البشائر تحديداً زمنياً إشكالاً دقيقاً، فلئن كان مبتداها يضرب بجذوره في الأزمنة السحيقة حتى آدم[5]، فإنّ من العسير تحديد منتهاها تحديداً دقيقاً. من الممكن أن يكون الحلّ الأسلم نظرياً اعتبار بدء الوحي نهاية زمن البشائر، بما أنّ البشائر هي العلامات السابقة للوحي، لكن بدء الوحي نفسه يبدو ملتبساً: «قال ابن إسحاق: فذكر الزهري عن عروة بن الزبير، عن عائشة رضي الله عنها: أنها حدثته أن أوّل ما بدئ به رسول الله ﷺ من النبوة حين أراد الله كرامته ورحمة العباد به الرؤيا الصادقة، لا يرى رسول الله ﷺ رؤيا في

(1) ابن هشام، السيرة النبوية، ج1، ص148.
(2) المصدر نفسه، ج1، ص122.
(3) ابن سعد، السيرة النبوية من الطبقات الكبرى، مج1، ص150-168.
(4) ابن كثير، السيرة النبوية، ج1، ص286-383.
(5) رُوي عن البغوي أيضاً عن أحمد بن المقدام عن بقية بن سعيد بن بشير عن قتادة عن أبي هريرة مرفوعاً في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَـٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ﴾ قال رسول الله ﷺ: «كنت أول النبيين في الخلق وآخرهم في البعث». ومن حديث أبي مزاحم عن قيس بن الربيع عن جابر عن الشعبي عن ابن عباس قيل: يا رسول الله متى كنت نبيّاً؟ قال: «وآدم بين الروح والجسد». ابن كثير، السيرة النبويّة، مج1، ص289.

نومه إلا جاءت كفلق الصبح. قالت: وحبّب الله تعالى إليه الخلوّة، فلم يكن شيء أحب إليه منه أن يخلو وحده»[1].

يجعل الخبر السابق الرؤى الصادقة من النبوّة، وكأنّ الوحي ابتدأ على التدريج رؤى صادقة، فتكشفاً للملك، فخطاباً. ومن ثمّة يحقُّ لنا أن نتساءل: الرؤى من الوحي أم من بشائر الوحي؟

إننا لا نعدُّ الرؤى المُشار إليها من باب الوحي، على الرغم من أننا نعدُّ الرؤيا كيفية من كيفيات الوحي؛ لأن بدء الوحي مرتبط، في رأينا، بوعي محمّد أنه إنّما يتلقّى وحياً عن الله لا عن مصدر آخر، ومرتبط كذلك بإعلان الملك عن نفسه له. ولقد تمّ ذلك إثر الرؤى الصادقة لا قبلها، ومن ثمة تكون تلك الرؤى من بشائر النبوّة لا من النبوة؛ فالبشائر تمتدُّ زمنياً إذاً من بدء الخلق حتى لقاء محمد بالملك. ونعتقد أن إدراج القدامى الرؤى الصادقة في حيّز بدء النبوّة له ما يسوّغه؛ فهي قد شكلت في تجربة الوحي نوعاً من أنواع الاتصال بالمفارق، وسبباً من أسباب العلم بالغيب، وهي إلى ذلك مثّلت تطوراً نوعياً في البشائر؛ إذ تحوّلت معها العلامات من علامات خارجية هي بمثابة القرائن الموضوعية إلى علامات تجري داخل وعي محمّد ومخيّلته دون أن يشاهدها الآخرون، فهي إذاً قرينة ذاتية[2]. وتحلّ الرؤيا زمنياً قبل بدء الوحي مباشرةً، فهي على التخوم بين حال ما قبل الوحي وحال الوحي، وكأن فيها من الوحي شبهة ستتأكد بلقاء الملك.

إنّ محاولة الإحاطة بالمبشرات مفهوماً وحدّاً زمنياً في مصنّفات السيرة تُوهم بمدونة متجانسة في هذا الباب، لكن هل تتفق مصنّفات السيرة حول هذه البشائر؟ وما هي سيرة البشائر في مصنفات السيرة؟ وما وظائفها؟ وهل تتفق روايات السيرة والقرآن؟ وأيّ أثر للبشائر في مفهوم الوحي؟

(1) ابن هشام، السيرة النبوية، ج1، ص168.

(2) انظر: أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص50-51.

نجيب عن هذه الأسئلة من خلال تقليب مقالة البشائر في مصنفات السيرة. ولقد دعتنا، في الحقيقة، إلى دراسة البشائر جملة من الأسباب منها: عناية أهل السيرة (القدامى منهم خصوصاً) بالتحديث عن البشائر، ومحلّها من سرد حياة محمد؛ إذ كادت تستغرق كلّ حياة محمد قبل البعثة، كما أنها تسبق حدث الوحي، وكأنما هي تمهيد له وإرهاص به. ولئن كانت البشائر تكشف في بعض وجوهها عن تصور للذات النبوية، ومن ثمّة عن تصور للوحي، فإنها تكشف أيضاً عن رهانات المسلمين، وعن جملة التحويرات التي عرفتها البشائر في رحلتها في مدونة السيرة. ولعلّ ذلك كلّه مفضٍ بنا إلى النظر في بعض خصائص الوحي وفي خصائص الفكر المؤرّخ للوحي معاً.

مقالات القدامى في البشائر:

نعتني، في هذا الإطار، بتصنيف أهل السيرة قديماً في البشائر من جهتين: جهة المنهج وجهة المضمون.

• **في منهج التصنيف**: نعني بمنهج التصنيف كيفية تعامل القدامى مع البشائر، وهم يروون سيرة الرسول. ولقد أوقفنا استقراء مصنّفات السيرة على اختلافٍ نعدّه مهمّاً بين مصنفات السيرة عصر التدوين والمصنّفات اللاحقة لها.

أ- مصنّفات عصر التدوين: لعلّ أهم ملاحظة حول هذه المصنّفات أنها لم تفرد البشائر بقسم خاصٍّ بها؛ فتداخلت فيها أخبار البشائر وسرد مراحل حياة الرسول، ونمثّل لذلك بمصنّفي ابن إسحاق وابن هشام. فابن هشام مثلاً يورد قصة بحيرى، فحرب الفجار، فالزواج من خديجة، فبنيان الكعبة، فإخبار الكهّان والأحبار والرهبان به[1]؛ والراجح أن قصة بحيرى داخلة ضمن إخبار الكهّان والأحبار والرهبان به، إلا أنّ ابن هشام قدّم قصة بحيرى لتعلّقها بمحمّد يافعاً وخروجه في التجارة مع عمّه أبي طالب، ثم ساق أخبار

(1) ابن هشام، السيرة النبوية، ج1، ص131-160.

شباب محمد، فبداية اكتهاله، ومن ثمة ساق إشارة الكهان والأحبار والرهبان إلى قرب مبعثه. ولا يُورد ابن هشام «أمر ربيعة بن نصر ملك اليمن، وقصّة شق وسطيح الكاهنين معه»[1] ضمن «إخبار الكهّان به»، على الرغم من أنّ في القصة تبشيراً بمحمّد نبيّاً[2]، وإنّما أورد ذلك ضمن أخبار اليمن في بداية مصنّفه. وهذا المذهب في التصنيف هو عينه الذي سار عليه ابن إسحاق قبله. فالراجح إذاً أن مصنفات السيرة الأولى لم تهتم بالبشائر إلا في سياقها من التأريخ لمحمد أو التأريخ لمكة أو لليمن، دون أن تُعنى بالتبويب أو التجميع، فكان أن وردت البشائر مبثوثةً في المصنّف الواحد، متناثرةً وإن تعلقت بالبشارة نفسها[3].

ب- المصّنفات اللاحقة: تمّحي سمة التناثر هذه في المصنّفات اللاحقة لعصر التدوين؛ إذ يعمد أهل السيرة المتأخّرين إلى جمع البشائر في أبواب خاصّة بها. من ذلك أن ابن كثير عقد باباً لـ «مبعث رسول الله ﷺ وذِكْر شيء من البشارات بذلك»[4]، وخصّص الحلبي باباً لـ «ما جاء من أمر رسول الله ﷺ عن أحبار اليهود، وعن الرهبان من النصارى، وعن الكهان من العرب، وعلى ألسنة الجان، وعلى غير ألسنتهم، وما سمع من الهواتف، ومن بعض الوحوش، ومن بعض الأشجار، وطرد الشياطين من استراق السمع عند مبعثه بكثرة تساقط النجوم، وما وجد من ذكره ﷺ وذكر صفته في الكتب القديمة، وما وجد فيه اسمه مكتوباً من النبات والأحجار وغيرهما»[5].

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص12-14.

(2) «قال (ربيعة بن نصر): أفَيَدوم سلطانه (سيف بن ذي يزن) أم ينقطع؟ قال (شق): بل ينقطع برسول مرسل، يأتي بالحق والعدل، بين أهل الدين والفضل، يكون الملك في قومه إلى يوم الفصل». ابن هشام، ج1، ص14.

(3) راجع ابن إسحاق، خبر ذكر النبي في التوراة، فقرة 60، ص62؛ وخبر ذكر النبي في التوراة والإنجيل وعند كهّان العرب، فقرة 119، ص90.

(4) ابن كثير، السيرة النبويّة، مج1، ص286-383.

(5) الحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص176-213.

يبدو من خلال عناوين الأبواب التي ذكرناها ملمحان:

أولهما: أن الانتقال من سمة التناثر إلى سمة الترتيب والتبويب دالٌّ على انتقال الثقافة الإسلامية برمّتها من المشافهة إلى التدوين. فتناثر أخبار البشائر في المصنّفات الأولى راجع إلى أن السيرة نشأت فنّاً شفوياً يروي شذرات لا تتعالق، وإنما تتجاور وتتغذى بعمل القصاص ورغبة المستمع. أمّا المصنّفات اللاحقة، فدوّنت بعد أن استحكمت الكتابة، فتميزت بسمة النظام[1].

وثانيهما: أن المصنّفات المتأخرة عمدت إلى الربط بين البشائر وحدوث الوحي، بينما كانت المصنّفات الأولى تحدّث عن البشائر في سياق يغفل ربط البشائر بالوحي ربطاً صميماً. فرواية البشائر مرّت إذاً بمرحلتين في التعامل معها: مرحلة ذات نزعة سردية قصصية أوّلاً، ثمّ مرحلة ذات نزعة حجاجية استدلالية ثانياً[2].

---

(1) لعلّ «الفوضى» من أهم سمات الشفوي. أمّا النظام، فمن سمات المكتوب، ونلاحظ أن الجذر (ك.ت.ب) من معانيه العقل والتقييد والجمع والتنظيم. ولم يزدهر النثر المرتبط بالعقل في الثقافة العربية إلا بعد عصر التدوين. أمّا قبل ذلك، فقد ساد الشعر المرتبط بالوجدان لا بالعقل.

(2) تزامن نشوء هذه النزعة مع ظهور مصنّفات دلائل النبوّة وترسّخها في القرن الخامس خاصةً. انظر مثلاً: الأصبهاني، أبو نعيم (ت 430هـ)، دلائل النبوّة، حيدر أباد الدكن، ط2، 1950م. البيهقي، أحمد بن الحسين (ت 458هـ)، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، تحقيق أحمد صقر، القاهرة، 1970م. الماوردي، علي بن محمد (ت 450هـ)، أعلام النبوة، تحقيق سعيد محمد اللحام، دار الهلال، بيروت 1989م. الهاروني، أحمد بن الحسين (ت 421هـ)، إثبات نبوّة النبي، تحقيق خليل أحمد إبراهيم الحاج، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت. وهي مصنّفات سعت إلى الاستدلال على نبوّة محمد بالأخبار خاصةً، وقد عاضدها في تلك الغاية علم الكلام والفلسفة؛ انظر مثلاً: السجستاني، أبو يعقوب إسحاق (الفيلسوف الإسماعيلي)، كتاب إثبات النبوّات، تحقيق وتقديم عارف تامر، دار المشرق، بيروت، ط2، 1982م. كذلك: القاضي عبد الجبار (المتكلّم المغزلي)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج15: التنبؤات والمعجزات، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1965م.

تلحق بالملاحظتين السابقتين حول منهج تصنيف القدامى في البشائر ملاحظة ثالثة، نسوقها من خلال المقارنة بين ابن هشام وشارحه السهيلي في تعاملهما مع بشيرة واحدة هي «تسليم الحجر والشجر عليه».

ابن هشام	السهيلي
قال ابن إسحاق: وحدثني عبد الملك بن عبيد الله بن أبي سفيان بن العلاء بن جارية الثقفي، وكان واعية، عن أهل العلم: أن رسول الله ﷺ حين أراده الله بكرامته، وابتدأه بالنبوّة، كان إذا خرج لحاجته أبعد حتى تحسر عنه البيوت، فلا يمرّ رسول الله ﷺ بحجر ولا شجر إلا قال: السلام عليك يا رسول الله. قال: فيلتفت رسول الله ﷺ حوله، عن يمينه وشماله وخلفه، فلا يرى إلا الشجر والحجارة. ابن هشام، ج1، ص 168.	وذكر ابن إسحاق ما بُدئ به النبي ﷺ؛ إذ كان لا يمر بحجر ولا شجر إلا قال: السلام عليكم يا رسول الله. وفي مصنّف الترمذي ومسلم أيضاً: أن رسول الله ﷺ قال: إني لأعرف حجراً بمكّة كان يُسلّم علي قبل أن ينزل علي. وفي بعض المستندات زيادةٌ أن هذا الحجر هو الحجر الأسود، وهذا التسليم الأظهر فيه أن يكون حقيقةً، وأن يكون الله أنطقه إنطاقاً، ولكن ليس من شرط الكلام الذي هو صوت وحرف الحياة والعلم والإرادة؛ لأنه صوت كسائر الأصوات، والصوت عرض في قول الأكثرين. السهيلي: الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، ج1، ص 152.

توقفنا المقارنة بين الخبرين على أن التصنيف في السيرة النبوية كلّما أوغل في التاريخ انفتح على سائر العلوم؛ فالسهيلي لا يُورد خبر«تسليم الحجر والشجر عليه» مقطوعاً، وإنّما ينظر إليه من زاوية علم الكلام (الحقيقة والمجاز، والجوهر والعرض...). وهكذا يمكننا القول: إن السيرة انتقلت من فنٍّ مستقلٍّ قائم على سرد أخبار الرسول إلى فنٍّ جامع يتغذّى من مصنّفات دلائل النبوّة، ومن علم الكلام والفلسفة، يقوم على سرد أخبار الرسول، كما يحتوي على مشاغل التفسير وعلم الكلام والفقه والحديث.

إن الوقوفَ على خصائص تطوّر فن السيرة في تعامله مع بشائر النبوّة، من جهة المنهج، يُمهّد لنا سبيل النظر في خوض هذه المصنّفات في قضية التبشير بالوحي من جهة المضمون.

• **في مضمون التصنيف:** إن بشائر النبوّة في مصنّفات السيرة تربو على العدّ والحصر؛ لذلك اخترنا منها نماذج ممثلة هي البشائر المتعلقة بالحمل والولادة، وبالرضاعة، وببنيان الكعبة.

وسيقوم بحثنا في كلٍّ باب على خطوتين متلازمتين: النظر في تطوّر البشائر، فالوقوف على وظيفتها ودلالتها في سياق بحثنا (الوحي).

بشائر الحمل والولادة:

عمدنا إلى استقراء مقالات القدامى في هذا الصنف من البشائر، من خلال مصنّفات ثلاثة متباعدة زمنياً: (**السيرة النبوية**) لابن هشام (ت 218هـ)، و(**الروض الأنف**) للسهيلي (ت 581هـ)، و(**السيرة النبوية**) لابن كثير (ت 774هـ)،

وقد أبنّا حضور هذه البشائر في تلك المصنفات من خلال الجدول الآتي:

البشرى / المصنّف	الأسبقية في الخلق	النور في وجه عبد الله	رؤيا آمنة	رؤيا عبد المطلب	ظهور نجمه لليهود	وُلِد مختوناً مسروراً ساجداً	رنين إبليس	الجنّ يقاومه	خاتمُ النبوّة	سقوط الأصنام وارتجاس إيوان كسرى
ابن هشام ج1، ص 117-115		+	+		+					
السهيلي ج1، ص 108-76		+	+	+	+	+				
ابن كثير ج1، ص 223-198	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+

نتبيّن من خلال الجدول السابق جملةً من الملاحظات أهمها:

- أن أخبار البشائر لا تفتأ تتضاعف وتنمو كلّما تقادم عهد المسلمين بنبيّهم، وبعدت الشقة بين المسلم وعصر التأسيس. ولم تكن البشائر، التي أوردها ابن هشام، إلا منطلقاً ألهب خيال المصنّفين للتزيّد في وصف أخبار حمله وولادته الخارقة. ولعل المقارنة بين ابن هشام والسهيلي (وهو شارحه ويفترض به الوفاء للمتن المشروح) مغنية في هذا الباب.

- لم يقتصر نمو البشائر على استنشاء أخبار جديدة، وإنّما عمد المصنّفون المتأخّرون إلى التصرّف في أخبار سلفهم بالزيادة والتحوير؛ فابن هشام يذكر في رؤيا آمنة: «إذا وقع فسميه محمداً». أمّا ابن كثير فيذكر: «إذا وقع فسمّيه محمداً، فإن اسمه في التوراة أحمد يحمده أهل السماء والأرض، واسمه في الإنجيل أحمد يحمده أهل السماء والأرض، واسمه في القرآن محمد»[1]. وظاهر من خلال هذه الزيادة في الخبر أن البشائر لم تكن ترصد حياة محمد قبل البعثة بقدر ما كانت تُؤسّس لنبوته وصدق وحيه.

- إن ما دفعنا إلى تناول أخبار البشائر ما لاحظناه من تعالق بين البشرى وحدث الوحي؛ وهذا ما سنسعى إلى توضيحه من خلال تحليل هذه البشائر وفكّ رموزها:

إن رؤى آباء النبي، والنور المُصاحب لمحمّد جنيناً فرضيعاً، وعلامات طهارته، وتميّزه (وُلد مختوناً مسروراً مختوماً بخاتم النبوة)، واضطراب الكون (تدلّي النجوم وسقوط الأصنام وارتجاس إيوان كسرى)، ورنين إبليس، وكيد الجنّ له... إنّما هي علامات كلّها على الوحي اللاحق؛ فمحمد وُلِد مختوناً مسروراً ساجداً؛ أي موحّداً طاهراً مستعداً لتلاوة القرآن وترديد الكلمات الإلهية إذا لقّنها له جبريل[2]، وعبد الله إذ يقع على آمنة تذهب آمنة بنور كان

(1) راجع على التوالي: ابن هشام، ج1، ص117، وابن كثير، السيرة النبويّة، ج1، ص206.

(2) يذكر ابن كثير أن جبريل (ملك الوحي) هو من ختنه، ج1، ص210.

يُرى في وجهه، أو«بغُرّة بيضاء كانت بين عينيه»، وكأنّ محمّداً علقةٌ تشكّلت من نور/ بياض، وتكوّنت ثمّ حلّت في العالم جنيناً والنور يُصاحبه. إن محمداً لم يعرف ظلمة الرحم؛ بل ليس هو جنيناً، وإنّما هو نور يصحبه النور[1]، ومن ثمّة تقدّس محمّد جنيناً قبل أن يُولد، واتّصل بعالم النور، وامتلك مفتاح العلم المكنون، واتصل بالمخلوقات النورانية، وذلك هو الوحي.

إنّنا إذا «نظرنا إلى نبوّة محمّد من منظور الوحي، فإنّه يصحُّ القول: إنّ الروايات السابقة للبعث تدخل في دائرة التبشير، وتُعدُّ إرهاصات بالنبوّة التي

---

(1) ترمز ظلمة الرحم في هذا السياق إلى الظلام/ الجهل، ويقابلها النور بما هو علم وحقٌّ وكشف. ونلاحظ أن النور من علامات أهل اليمين في اعتقاد المسلمين (الحديد: 57/ 12)؛ والنور من أسماء الله في القرآن (النور: 24/ 35)، ومن أسماء علم الله ووحيه (الشورى: 42/ 52)، (التغابن: 64/ 8)، والملائكة وحدها خُلقت من نور في التصوّر الإسلامي، انظر:

- Chelhod, (joseph), les structures du sacré chez les arabes, ChapII: le sacré anonyme: Jinns, Démons, Anges, pp. 67-92.

- Jadaane, (fehmi), la place des anges dans la théologie cosmique musulmane, dans studia islamica, n°41, Paris, 1975, pp. 23-61.

ويُوصف محمد في القرآن بأنه سراج منير (الأحزاب 33/ 46). أمّا البياض، فهو اللون الغالب على الجنّة، وعلى وجوه أهلها وملابسهم في تصور المسلمين. جاء في كتاب: (وصف الفردوس)، للإمام عبد الملك بن حبيب بن سليمان الأندلسي (ت 238هـ): «قال عبد الملك: حدّثني مطرف، عن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "يدخل أهل الجنة صغارهم وكبارهم على سنّ واحدة، جعداً مرداً بيضاً مكحّلين ذوي أفانين أبناء ثلاث وثلاثين سنة". قال: وحدثني مطرف، عن ابن أبي حازم، عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب أن رسول الله قال: «إن أهل الجنّة مسوّرون بالذهب والفضة، مكلّلون بتيجان الدر والياقوت، شباب ناعمون بيض مكحلون، عليهم ثياب السندس والإستبرق... وقد ألبس الله وجوههم النور وأجسادهم الحرير الأبيض، بيض الألوان، صفر الحلي». وصف الفردوس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002م، ص50-52. كما جاء فيه أيضاً أن الوليد في الجنّة يكون كاللؤلؤ المكنون (ص62). ومن هنا يتضح لنا دور صفتي النورانية والبياض في ميلاد محمد في إضفاء القداسة عليه والتلميح إلى اتصاله بعالم الملأ الأعلى.

يمثل نزول الوحي بدءها الحقيقي، إلا أنّنا إذا نظرنا إلى هذه النبوّة من زاوية المأثورات الروائية، فإننا نلاحظ أن لحظة النبوّة سبقت تاريخ الوحي؛ فمحمد نبيٌّ في بعض الأخبار من قبل خلق آدم»[1].

إنّ ولادة محمد حدث كوني تضطرب له الأرض (ارتجاس إيوان كسرى، وسقوط الشرفات، وخمود النيران)، كما تتأثّر له السماء (تدلّي النجوم).

ذهب بعض الباحثين إلى أنّ مثل هذه البشائر تُعدُّ رمزاً لسيادة محمد وسلطته وللفتوحات الإسلامية لاحقاً[2]، وهذا تأويل صائب نبتغي تدقيقه. لا ترمز هذه العلامات إلى تبشير محمد بالمُلك؛ بل هي بشرى لمحمد بالمُلك **ديناً**، وهي لا ترمز إلى استيلاء المسلمين على السلطة بقدر ما تحدّد طبيعة السلطة الجديدة؛ **السلطة الدينية**. وقد تمّ الربط في هذه البشائر بين ارتجاس إيوان كسرى وخمود النيران في بلاد فارس، وسقوط الأصنام في بلاد العرب؛ أي بين انقضاء سلطة الأكاسرة، وانقضاء ديانة المجوس، وانقضاء عبادة الأوثان. فميلاد محمّد يعني نشوء دين مهيمن خاتم يجمع بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية، وذلك هو تأويل سطيح: «يا عبد المسيح إذا كثرت التلاوة، وظهر صاحب الهراوة، وفاض وادي السماوة، وغاضت بحيرة ساوة، وخمدت نار فارس، فليس الشام لسطيح شاماً. يملك منهم ملوك وملكات على عدد الشرفات، وكل ما هو آت آت»[3].

فبميلاد محمد تنشأ سلطة (الهراوة) يعضدها دين (التلاوة)، وكذا قُلْ عن البُشرى المتعلقة بتدلّي النجوم ودنوّها من محمّد؛ فالرواية مذكرة برؤيا يوسف: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَٰجِدِينَ﴾ [يوسف: 12/ 4]. فكانت له السلطة والنبوة معاً، ناهيك

(1) الجزار، منصف، المخيال العربي في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرسول، بحث لنيل شهادة الدكتوراه، نسخة مرقونة في كلية الآداب في منوبة، 2003م، ص233.
(2) المرجع نفسه، ص162.
(3) ابن كثير، السيرة النبويّة، ج1، ص217.

عن أن تدلّي النجوم منبئ عن صلة ستنشأ لاحقاً بين محمّد والأعلى، ومنبئ كذلك عن انقضاء سلطات العلم المنافسة من مثل سلطة المنجّم، كما تنعقد صلة أخرى بين هذه البشرى وحدث الوحي، بما أن النجوم قد سُخّرت لحراسة الوحي، وكانت على الجن شهباً حارقة[1].

هكذا يمكننا أن نعدّ هذه البشائر سرداً استباقياً رمزيّاً محوره حدث الوحي. ولمزيد توضيح سمة السرد الاستباقي وفكّ رموزه نحلّل رواية ابن كثير لتاريخ «ميلاد» محمّد، ولعلاقة الجن/إبليس به.

- **في تاريخ ميلاد محمّد**: يعرض ابن كثير روايات متعددة لخلق محمّد منها أنّه «أول النبيين في الخلق وآخرهم في البعث»[2]، وأنه «كان نبياً وآدم بين الروح والجسد»[3]، وأنه «لما اقترف آدم الخطيئة قال: يا ربّ أسألك

---

(1) (الجن: 72/ 8-9): ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ فَوَجَدْنَٰهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا ۝ وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَٰعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَن يَسْتَمِعِ ٱلْـَٔانَ يَجِدْ لَهُۥ شِهَابًا رَّصَدًا﴾، وكذلك (الحجر: 15/ 18). و«قال ابن إسحاق، وذكر محمد بن مسلم بن شهاب الزهري، عن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، عن عبد الله بن عباس، عن نفر من الأنصار، أن رسول الله ﷺ قال لهم: ماذا كنتم تقولون في هذا النجم الذي يرمى به؟ قالوا: يا نبي الله كنّا نقول حين رأيناها يُرمى بها: مات ملك ملك ملك، ولد مولود مات مولود، فقال رسول الله: ليس ذلك كذلك، ولكن الله تعالى إذا قضى في خلقه أمراً سمعه حملة العرش فسجدوا فسبّح من تحتهم... حتى ينتهوا إلى حملة العرش فيُقال لهم: ممّا سبّحتم، فيقولون: قضى الله في خلقه كذا وكذا للأمر الذي كان، فيهبط به الخبر من سماء إلى سماء حتى ينتهي إلى السماء الدنيا فيتحدثوا به، فتسترقه الشياطين بالسمع، على توهّم واختلاف، ثم يأتوا به الكهّان من أهل الأرض، فيحدثوهم به، فيخطئون ويصيبون، فيحدّث به الكهان فيصيبون بعضاً ويخطئون بعضاً. ثمّ إن الله -عزّ وجلّ- حجب الشياطين بهذه النجوم التي يُقذَفون بها، فانقطعت الكهانة اليوم فلا كهانة». ابن هشام، ج1، ص149-150. فحراسة خبر السماء وانقضاء سلطة الكاهن تزامناً مع ميلاد محمد (تدلّي النجوم)، وكأن محمداً كان له الوحي منذ ولادته.

(2) ابن كثير، السيرة النبويّة، ج1، ص289.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بحقّ محمد إلا ما غفرت لي، فقال الله: يا آدم كيف عرفت محمداً ولم أخلقه بعد؟ فقال: يا ربّ؛ لأنك لما خلقتني رفعت رأسي فرأيت على قوائم العرش مكتوباً: لا إله إلا الله محمّدٌ رسول الله، فعلمت أنك لم تضف إلى اسمك إلا أحبّ الخلق إليك. فقال الله: صدقت يا آدم. إنّه لأحبُّ الخلق إلي، وإذ قد سألتني بحقّه فقد غفرت لك، ولولا محمد ما خلقتك»[1].

رأى عبد الله جنوف أن مثل هذه البشائر منتمية إلى أساطير بدء الخلق، وهي أساطير غايتها تأكيد أن محمداً علّة التكوين وأصل الوجود، وأنه مقاوم للموت مجابه لعالم الكون والفساد؛ إذ ينتقل في الأصلاب الطاهرة، وغايتها أيضاً «مغالبة التاريخ في اتجاهين: الماضي بتأكيد تبشير كلّ الأنبياء بمحمد، والمستقبل بعدِّ محمد خاتم النبيين»[2]. ويهمّنا، في هذا السياق، تأكيد ربط البشارة بين خلق الخلق ونبوّة محمد. ومن ثمّة كان محمّد نبيّاً قبل خلق آدم نبوّةً مستورةً ستظهر مع الوحي، وكان آدم شاهداً على تلك النبوّة، فاستقام إذاً أن يُبشّر به كلّ الأنبياء السابقين، وأن يرد ذكره في الكتب المنزّلة.

إن اعتراف آدم بنبوّة محمد أصلٌ بنت عليه مصنّفات السيرة البشائر الواردة عن أهل الكتاب، فنمت، حينئذٍ، أخبار الأحبار والرهبان في التبشير بمحمد[3].

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص320.

(2) جنوف، عبد الله، محمد قبل البعثة، بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة، نسخة مرقونة في كلية الآداب في منوبة، 1999م، ص106.

(3) «قال ابن إسحاق: وقد كان فيما بلغني عمّا كان وضع عيسى ابن مريم فيما جاءه من الله في الإنجيل لأهل الإنجيل من صفة رسول الله ﷺ ممّا أثبت يحنس الحواري لهم حين نسخ لهم الإنجيل عن عهد عيسى ابن مريم عليه السلام في رسول الله إليهم، أنه قال: من أبغضني فقد أبغض الربّ... ولكن لا بدّ أن تتمّ الكلمة التي في الناموس؛ أنهم أبغضوني مجاناً؛ أي باطلاً. فلو قد جاء المنحمنا هذا الذي يرسله الله إليكم من عند الربّ، وروح القدس هذا الذي من عند الربّ خرج، فهو شهيد علي، وأنتم أيضاً، لأنكم قديماً كنتم معي في هذا. قلت لكم لكي لا تشكّوا. =

يعرض ابن كثير رواية أخرى حول تاريخ ميلاد محمد نوردها في هذا السياق لأهميتها: «عن جابر وابن عباس أنّهما قالا: وُلد رسول الله ﷺ عام الفيل، يوم الإثنين الثاني عشر من شهر ربيع الأول، وفيه بُعث، وفيه عُرج به إلى السماء، وفيه هاجر، وفيه مات، وهذا هو المشهور عند الجمهور والله أعلم... والقول الثاني أنّه وُلِد في رمضان، نقله ابن عبد البرّ عن الزبير بن بكّار، وهو قولٌ غريبٌ جداً. وكان مستنده أنه -عليه الصلاة والسلام- أُوحي إليه في رمضان بلا خلاف، وذلك على رأس أربعين من عمره. فيكون مولده في رمضان، وهذا فيه نظر، والله أعلم»[1].

تحاول روايات البشائر إذاً عقد صلة بين تاريخ ميلاد محمد وتاريخ بدء الوحي. وعلى الرغم من أنّ الرواية السائدة هي الرواية القائلة بمولده في شهر ربيع الأول، فقد وجد أهل السيرة فيها مدخلاً للربط بين يوم الميلاد وحدث بدء الوحي، باعتبار أن الحدثيْن إنما كانا يوم الإثنين، ولم يرَ بعضهم حرجاً من استنشاء رواية تنزاح بشهر المولد من شهر ربيع الأول إلى شهر رمضان، استناداً منهم إلى الآية: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾[البقرة: 2/ 185]. ولأن الرسول أوحي إليه وقد أتمّ الأربعين، فيكون من ذلك أنه وُلد في شهر رمضان. لقد عمد أهل السيرة إذاً إلى كتابة حياة محمد السابقة للبعثة على أساس الوحي اللاحق. فـ «المخيال لا يفصل بين إرهاصات فترة ما قبل الوحي والأحداث المتصلة بفترة ما بعد الوحي؛ فالنبوة في المخيال الجمعي انطلقت يوم الميلاد»[2]؛

= والمنحمنا (بالسريانية) محمد، وهو بالرومية البرقليطس، ﷺ». ابن هشام، ج1، ص167. وقد حوّر المسلمون العبارة اليونانية (Paraklétos) وترجمتها: المخلّص، المعين، المعزي إلى (Périklétos) وترجمتها: الحمد، أحمد، محمد. انظر إنجيل يوحنا 16: 12. ومن أخبار الأحبار والرهبان أيضاً: قصة بحيرى، وقصة نسطور، وقصة إسلام سلمان الفارسي، وشهادة اليهود على طلوع نجم أحمد...

(1) ابن كثير، السيرة النبوية، ج1، ص199-200.

(2) الجزار، منصف، المخيال العربي في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرسول، ص107.

بل يمكننا القول: إن نبوة محمد كانت يوم ميلاده تماماً، كما كان يوم ميلاده يوم نبوّته. ونلاحظ أيضاً أن مقالة المؤرّخين حول خلق محمد، وانتقاله في الأصلاب الطاهرة، وتاريخ ولادته، وتلبّس ذلك التاريخ بتاريخ بدء وحيه، هي مقالة تكشف عن تصور للزمن متجانس قابل للاسترجاع والتحيين[1]. كما أن غموض حياة محمد قبل البعثة، وندرة الأخبار عنها، ساعد مصنّفي سيرته على استنشاء تاريخ يوافق تاريخ حياته المعلومة، وهذه قد بدأت مع الوحي.

إن الوحي يحتل في مصنّفات السيرة منزلة العقدة في فنّ الحكي، وكما تمهد كل العناصر السابقة في الحكاية لظهور العقدة وحبكها تمهد كل البشائر (في فنّ السيرة) لحدث الوحي، الذي يتحكّم في صياغة حياة محمد اللاحقة والسابقة. ذلك ما سنتبينه من خلال تحليل البشائر الواردة حول علاقة الجنّ/ إبليس بمحمد رضيعاً.

افتتح السهيلي ذكر مولد الرسول بقوله: «في تفسير بقي بن مخلد أن إبليس -لعنه الله- رنّ أربع رنات: رنة حين لُعن، ورنة حين أُهبط، ورنة حين وُلد رسول الله ﷺ، ورنة حين أُنزلت فاتحة الكتاب»[2]. ويُضيف ابن كثير بعد ذكر رواية السهيلي: «قال محمد بن إسحاق: وكان هشام بن عروة يحدّث عن أبيه عن عائشة قالت: كان يهودي قد سكن مكة يتجر بها، فلما كانت الليلة التي وُلد فيها رسول الله ﷺ قال في مجلس قريش: يا معشر قريش هل وُلد فيكم الليلة مولود؟ فقال القوم: والله ما نعلمه. فقال: الله أكبر. أمّا إذا أخطأكم فلا بأس، انظروا واحفظوا ما أقول لكم: وُلد هذه الليلة نبيّ هذه الأمة الأخيرة، بين كتفيه علامة فيها شعرات متواترات كأنهنّ عرف فرس، لا يرضع ليلتين، وذلك أنّ عفريتاً من الجنّ أدخل إصبعه في فمه فمنعه الرضاعة»[3].

(1) Mircea Eliade, Le sacré et le profane, Gallimard, 1965, chapII: le temps sacré et les mythes, p. 63-100.

(2) السهيلي، الروض الأنف، ج1، ص105. وذكرها ابن كثير، ج1، ص212.

(3) ابن كثير، السيرة النبوية،ج1، ص212.

هل يتقوّل المسلمون على الرسول؛ إذ يجعلونه فريسة عفريت من الجن؟ ألا يُعدُّ إيلاج إصبع الجنّ في فم الرسول (الناطق بالوحي لاحقاً) حطّاً من هيبته؟ وهل غفلت عين الله عن رسوله، والحال أنها أحاطته بالعناية منذ زمن آدم حتى وفاته؟

إذا جمعنا بين رواية رنين إبليس ورواية تعرّض الجن له، وهو ما فعله ابن كثير، لم يعد لمثل الأسئلة السابقة من معنى؛ فخبر تعرّض الجنّ لمحمد بالأذى ليست غايته الحطّ من هيبة محمد، وإنّما على العكس تماماً إعلاء شأن محمد رضيعاً. يرغب الجنّ في القصاص من محمّد بمنعه من الرضاع انتقاماً منه لسببين: فمحمد قطع/سيقطع[1] عن الجنّ أخبار السماء، ولولا الوحي لما رُمي الجنّ بالشهب الحارقة؛ ومحمد طرد/سيطرد شرّ الجن ووسوسته من صدور الناس، ليحلّ محلّها القرآن، فيفقد الجنّ من ثمّ وظيفته (الشر)[2]. ولعلّ ذلك هو سبب رنة إبليس الدالة على الألم والعويل[3]. تجعل الرواية إبليس يرن كلما تضاءلت منزلته؛ طُرد إبليس من الجنة فرن، ووُلد محمد فطُرد/سيطرد إبليس من الدنيا فرن.

تزداد صلة هذه الرواية بالوحي وضوحاً حين ندرك أن وظيفتها الرمزية إنّما هي هدم سلطة العلم بالغيب المُتعارف عليها في البيئة الجاهلية من كهانة

---

(1) الزمن هنا أسطوري دائري استرجاعي، لا فرق فيه بين المضيّ والاستقبال، وهو ما بيّنه م. إلياد في فصله المذكور سابقاً.

(2) استعملت الرواية عبارة «عفريت من الجن» لتُشير إلى دوره الشرير. حول أدوار الجن راجع:

Chelhod joseph, les structures du sacré chez les arabes, pp. 70-76.

(3) يقول ابن هشام: «فلما سمعت الجنّ القرآن عرفت أنها مُنعت من السمع قبل ذلك لئلا يشكل الوحي بشيء من خبر السماء فيلتبس على أهل الأرض». ج1، ص148. أما الحلبي، فيربط بين ولادة الرسول والرمي بالنجوم: «وسبب الرمي بالنجوم أن الله تعالى لما أراد بعثة محمد ﷺ كثر انقضاض الكواكب قبل مولده، ففزع أكثر العرب منها». ج1، ص199.

وسحر وشعر، بهدم جهات العلم من جنّي ورئيّ وتابع، واستبقاء جهة علم واحدة هي الله/الملائكة، وسلطة علم واحدة هي النبي. ومن ثمّة لم يعد وجه للشكّ في مصدر علم محمد لاحقاً، وبطلت اتهامات المشركين له (أن تكون به جنّة تلهمه الكهانة أو السحر أو الشعر)، وبطل خبر الآيات الشيطانية (أن يكون إبليس قد تدخّل في الوحي)، كما بطلت مصادر العلم البشرية (أن يكون محمد قد جاء بعلمه عن «أهل الكتاب»). وضمن هذا السياق، يمكننا أن نفهم الأخبار الواردة عن الكهّان والهواتف المبشّرة بمحمد[1].

---

(1) أورد أهل السير أخباراً عديدة، ما فتئت تتزايد في القديم، في تبشير الكهّان بالرسول: شق وسطيح وسواد بن قارب والغيطلة الكاهنة وكاهن جنب... حدّثنا أحمد، حدّثنا يونس، عن ابن إسحاق قال: وكان هذا الحي من الأنصار يتحدّثون ممّا كانوا يسمعون من يهود من ذكر رسول الله ﷺ أنّ أوّل ذكر وقع بالمدينة قبل مبعث رسول الله ﷺ أن فاطمة أم النعمان بن عمرو أخي بني النجار، وكانت من بغايا الجاهلية، وكان لها تابع، كانت تحدث أنه كان إذا جاءها اقتحم البيت الذي هي فيه اقتحاماً على من فيه، حتى جاءها يوماً فوقع على الجدار ولم يصنع كما كان يصنع. فقالت له: ما لك اليوم؟ قال: بعث نبي بتحريم الزنى». ابن إسحاق، فقرة 122، ص92. ونُلاحظ أن الكهّان كانوا يخبرون بالرسول تصريحاً من خلال تأويل الرؤى (انظر تأويل سطيح لرؤيا الموبذان سابقاً). كما أورد أهل السير أخباراً في الهواتف المبشّرة بمحمد، سواء كانت هواتف من السماء أم أصواتاً في الحيوان والنبات والجماد: «وأمّا ما سمع من الأشجار، فقد رُوي عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قيل له: هل رأيت قبل الإسلام شيئاً من دلائل نبوّة محمد ﷺ؟ قال: نعم، بينما أنا قاعد في ظلّ شجرة في الجاهلية؛ إذ تدلّى علي غصن من أغصانها حتى صار على رأسي، فجعلت أنظر إليه وأقول: ما هذا؟ فسمعت صوتاً من الشجرة: هذا النبي يخرج في وقت كذا وكذا، فكن أنت أسعد الناس به». السيرة الحلبية، ج1، ص192. ونُلاحظ أن أهل السيرة المتأخّرين انطلقوا ممّا أورده ابن هشام في الهواتف ليصوغوا أخباراً متكاثرة حولها؛ ففي أخبار الهواتف على لسان الحيوان أورد ابن هشام خبراً في صوت يصيح من داخل عجل مذبوح، فنسج الحلبي على منوال هذا الخبر ليكون الصوت صادراً عن عجل، وعن ذئب، وعن عتيرة. قارن بين ابن هشام (ج1، ص151-152)، والحلبي (ج1، ص192-198). وعلى الرغم من أنّ الكهانة قد أبطلتها النبوّة عند المسلمين، فإنهم قبلوا أقوال الكهّان في إثبات النبوّة!

نخلص من كلّ ما سبق إلى أن بشائر الحمل والولادة كانت عند أهل السيرة إخباراً عن الوحي على وجه، واستباقاً لعلاقة الرسول بالمفارق على حرف، وصياغة بعدية لحدث الميلاد انشغلت بإشكاليات الوحي أكثر ممّا كانت رواية تؤرّخ لنشأة محمد.

البشائر المتعلّقة بالرضاعة:

إن أهم ما يلفت نظر الباحث في بشائر هذه الفترة أمران خارقان لمحمّد:

أولهما: بركة محمد على ظئره، فما إن أخذت حليمة محمداً حتى انقلبت حالها من السوء إلى الخير العميم؛ أقبل عليه ثدياها بما شاء من لبن، وحفل ضرعا شارفها حليباً، وقطعت أتانها بالركب في طريق العودة بعد أن كانت قد أذمّت به في مجيئه إلى مكّة، وأضحت غنمها تغدو شباعاً لُبّناً، على الرغم من أن الأرض جدباء[1].

وثانيهما: حادثة شقّ الصدر. ولئن اتفقت مصنّفات السيرة في ذكر هذه الحادثة، فإن المصنّفات المتأخّرة تزيّدت في روايتها تزيّداً دالاً؛ لذلك ارتأينا المقارنة بين مصنّفين: أحدهما متقدّم والآخر متأخّر. ونلاحظ منذ البدء أننا سنهتم بحادثة شقّ الصدر أساساً لما في الحادثة من علاقة بالوحي.

(1) ابن إسحاق، ف32، ص26-27. ونلاحظ أن المصنّفات اللاحقة لم تزد على أمارات البركة تلك شيئاً. راجع مثلاً: ابن هشام، ج1، ص120. السهيلي، ج1، ص109. ابن كثير، ج1، ص226.

رواية ابن إسحاق	رواية ابن كثير
نا أحمد قال: نا يونس بن بكير عن ابن إسحاق قال: حدثني ثور بن يزيد عن خالد بن معدان عن أصحاب رسول الله ﷺ أنهم قالوا: يا رسول الله أخبرنا عن نفسك فقال: «أنا دعوة أبي إبراهيم، وبُشرى عيسى، ورأت أمي حين حملت بي أنه خرج منها نور أضاءت له قصور بصرى من أرض الشام. واسترضعت في بني سعد بن بكر، فبينما أنا مع أخ لي في بهم لنا أتاني رجلان عليهما ثياب بيض معهما طست من ذهب مملوءة ثلجاً، فأضجعاني فشقّا بطني ثم استخرجا قلبي فشقّاه فأخرجا منه علقةً سوداء فألقياها ثم غسلا قلبي وبطني بذلك الثلج، حتى إذا أنقياه ردّاه كما كان. ثم قال أحدهما لصاحبه: زنه بعشرة من أمّته فوزنني بعشرة فوزنتهم، ثم قال: زنه بمئة من أمّته فوزنني بمئة فوزنتهم، ثم قال: زنه بألف من أمّته فوزنني بألف فوزنتهم، ثم قال: دعه عنك فلو وزنته بأمّته لوزنهم». (ابن إسحاق، ف 33، ص28).	حدثنا أبو عمرو بن حمدان، حدثنا الحسن، حدثنا عمرو بن عثمان، حدثنا بقية بن الوليد، عن بجير بن سعيد، عن خالد بن معدان، عن عبد الرحمن السلمي، عن عتبة بن عبد الله أنّه حدثه أنّ رجلاً سأل النبي ﷺ فقال: كيف كان أول شأنك يا رسول الله؟ قال: «كانت حاضنتي من بني سعد فانطلقت أنا وابن لها في بهم لنا، ولم نأخذ معنا زاداً فقلت: يا أخي اذهب فائتنا بزاد من عند أمنا. فانطلق أخي ومكثت عند البهم، فأقبل طائران أبيضان كأنهما نسران، فقال أحدهما لصاحبه: أهو هو؟ فقال: نعم. فأقبلا يبتدراني فأخذاني فبطحاني للقفا فشقّا بطني ثم استخرجا قلبي فشقّاه فأخرجا منه علقتين سوداوين فقال أحدهما لصاحبه: ائتني بماء ثلج فغسلا به جوفي، ثم قال: ائتني بماء بارد فغسلا به قلبي، ثم قال: ائتني بالسكينة فذرها في قلبي وختم على قلبي بخاتم النبوّة، ثم قال أحدهما لصاحبه: اجعله في كفّة واجعل ألفاً من أمّته في كفّة، فإذا أنا أنظر إلى الألف فوقي أشفق أن يخر علي بعضهم، فقال: لو أن أمّته وزنت به لمال بهم». (ابن كثير، ج1، ص229-230).

على الرغم من أن الروايتين من حديث الرسول لا من شهادات معاصريه، وعلى الرغم من أنّ التابعي خالد بن معدان الكلاعي (ت 103هـ) ناقل للروايتين، فإن رواية ابن كثير امتازت بزيادات وتفاصيل لعلّ أهمها: أن

حديث الرسول كان إجابة عن سؤال: كيف كان **أوّل شأنك**؟ وأن الرسول وقت الحادثة كان وحيداً، وأن الرجلين إنّما هما «طائران أبيضان كأنهما نسران»، وأن أحدهما ذرّ السّكينة في قلب الرسول، ثم ختم عليه بخاتم النبوّة.

بمثل هذه الزيادات تتمحّض رواية شقّ الصدر للإخبار عن الوحي. فاستخراج القلب، واستخراج العلقة السوداء منه، ثم غسله/تطهيره، غايته تأكيد نقاء النبي من أثر الشيطان[1]، وإعداده لتلقّي المعرفة الربانية، ولا سيّما أن القلب كان عند القدامى وعاء العلم وآلة التعقّل والإدراك، كما أن تنزيل القرآن إنّما كان على قلب الرسول[2]. فحادثة شق الصدر أُريد بها التمهيد لظهور النبوّة لاحقاً، وإعداد النبي على التدريج لتلقي الوحي. وكذا قلْ عن السؤال: «كيف كان أوّل شأنك»؟ فالمقصود به، تركيباً وسياقاً، السؤال عن بوادر الوحي؛ لذلك يُجيب الرسول في الروايات بذكر حادثة شقّ الصدر. فالوحي له أول: الإعداد والاستعداد، وله آخِر: نزول الوحي؛ بل إن الوحي لَحادثٌ إثر شقّ الصدر مباشرةً؛ فابن كثير يُضيف، في رواية أخرى، أنّ الرسول ختم روايته بقوله: «فما هو أن وليا عني (الطائران الأبيضان) فكأنما أعاين الأمر معاينةً»[3]؛ أي حصلت له قوة عرفان جعلته يرى الأمر بقلبه وإن لم يعاينه. فهل يعني ذلك أن قدرة الرسول على الوحي قد تمّت له منذ شقّ صدره سنيّ رضاعته؟

تلفتنا في حادثة شق الصدر صورة الزائريْن الغريبين اللذين أتيا الرسول؛ فهما عند ابن إسحاق «رجلان عليهما ثياب بيض»، وعند ابن كثير «طائران

---

(1) راجع: الجزار، منصف، المخيال العربي في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرسول، ص185-232. كذلك: جنوف، عبد الله، محمد قبل البعثة، ص23- 27.

(2) ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ [الحج: 22/ 46]، ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [البقرة: 2/ 97].

(3) ابن كثير، السيرة النبوية، ج1، ص230. وتنتهي رواية شق الصدر عادةً بعودة حليمة، وقد أخذها الجزع، بالرسول إلى أمّه وطمأنة آمنة لها: «كلا والله ما للشيطان عليه من سبيل، وإن لبنيّ لشأناً». ابن هشام، ج1، ص121.

أبيضان كأنهما نسران». ولا ريبَ في أن خصيصة البياض تُشير إلى كائنات نورانية/ مطهرة، والبياض كما أشرنا سالفاً من سيماء أهل الجنة[1]، والملائكة في مخيال المسلمين تلبس البياض؛ فقد جاء في السيرة النبوية لابن هشام ما يأتي: «قال ابن هشام: وحدثني بعض أهل العلم أن علي بن أبي طالب قال: العمائم تيجان العرب، وكانت سيما الملائكة يوم بدر عمائم بيضاً قد أرخوها على ظهورهم»[2].

إذا جمعنا بين خصيصة البياض وخصيصة الطيران، علمنا أن الأمر يتعلق بزيارة الملائكة لمحمد رضيعاً؛ لأن الملائكة ذات أجنحة في التصوّر الكتابي والإسلامي كذلك[3]. ولا تُشير الرواية إلى جهة مَقدم الرجلين/ الطائرين، ولا إلى جهة منصرفهما، لتأكيد طبيعتهما المفارقة. وكما سيلتقي محمد ملك الوحي لاحقاً وحيداً في غار حراء، يبدو كذلك أنّ الرجلين/ الطائرين كانا يتحيّنان من محمد خلوة، فما إن انصرف عنه أخوه من الرضاعة حتى جاءاه.

ونرى أن ما أضافه ابن كثير من ذرّ السكينة في قلب محمد، وختم قلبه بخاتم النبوّة، غايته تأكيد إعداد النبي للوحي بالأمارة الخفية (السكينة)،

---

(1) انظر تحليلنا لخصيصة النور المُصاحب لميلاد محمد سابقاً، ونضيف إلى ذلك سمة النفاسة؛ فطست الذهب الذي غسل به الزائران جوف محمد وقلبه مذكر بعالم الجنة: ﴿يُطَافُ عَلَيْهِم بِصِحَافٍ مِّن ذَهَبٍ﴾ [الزخرف: 43/ 71].

(2) ابن هشام، ج2، ص206. واللون الأبيض مبارك عند المسلمين تحلُّ فيه الأرواح الطيبة. ذكر الجاحظ في الحيوان أن الرسول قد قال: «الديك الأبيض صديقي». أما الديك الأسود فتحلُّ فيه الأرواح الخبيثة؛ لذلك تعتقد العامّة إلى اليوم بأن إزالة السحر ترتهن بذبح ديك/ حيوان أسود؛ أي قتل الروح المؤذية التي تحلُّ فيه.

(3) على الرغم من أن القرآن لم يتوسّع في تحديد طبيعة الملائكة بقدر ما اهتمّ بتحديد وظائفها؛ فإن الآية الأولى من سورة فاطر تنسب إلى الملائكة أجنحة: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُو۟لِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۚ يَزِيدُ فِى ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فاطر: 35/ 1]. ويُشير توفيق فهد إلى أن الطيور هي التي نهضت بوظيفة نقل الغيب إلى الكهنة عادةً. انظر: الكهانة العربية قبل الإسلام، ترجمة حسن عودة ورندة بعث، قدمس، بيروت/ دمشق، 2007م، ص42.

وذلك حتى يثبت للوحي الثقيل، وعند عنف اللقاء بملك الوحي؛ وتأكيد إعداد النبي كذلك بالأمارة الظاهرة (الخاتم)؛ ليصدّق الناس بمثل تلك الحجّة الموضوعية.

ومما يؤكّد لدينا انصراف هذه البشائر للإخبار عن الوحي اللاحق الخبر الآتي: «وقال عبد الرزاق أخبرنا معمّر عن الكلبي قال: بينا أمية بن أبي الصلت راقد، ومعه ابنتان له، إذ فزعت إحداهما فصاحت عليه فقال لها: ما شأنك؟ قالت: رأيت نسرين كشطا سقف البيت فنزل أحدهما إليك فشقّ بطنك، والآخر واقف على ظهر البيت، فناداه فقال: أوعى؟ قال: نعم، قال: أزكا؟ قال: لا. فقال: ذلك خير أريد بأبيكما فلم يفعله»[1].

إن خبر شقّ صدر أمية بن أبي الصلت هو خبر استنشأه المسلمون، ولم تكن وظيفته نسبة معجزة إلى أميّة بقدر ما كانت غايته ترجيح كفة محمد في الاستئثار بالعلم وتلقّي الوحي (لو وزنته بأمّته لوزنها). فمحمد قد نجح في امتحان الإعداد للوحي، بينما فشل منافسه[2]. وعلى ضوء هذا الخبر نفهم قول الرسول عن أمية: «آمن شعره وكفر **قلبه**»[3].

ولا تُستعاد قصة شقّ الصدر في الإخبار عن أمية فحسب؛ بل يرجح ابن كثير أن الحادثة وقعت للرسول مرتين، يقول: «وقد رواه ابن عساكر من

---

(1) ابن كثير، ج1، ص131. كذلك: الحلبي، ج1، ص178.

(2) «قال أميّة: إني كنت أجد في كتبي نبياً يُبعث من حرتنا هذه، فكنت أظنّ؛ بل كنت لا أشكّ أني أنا هو (...) قال أبو سفيان: فضرب الدهر ضربته فأوحي إلى رسول الله ﷺ، وخرجت في ركب من قريش أريد اليمن في تجارة، فمررت به، فقلت له كالمستهزئ: يا أمية قد خرج النبي الذي كنت تنعت، قال: أما إنّه حقٌّ فاتّبعه، قلت: ما يمنعك من اتباعه؟ قال: ما يمنعني إلا الاستحياء من نساء ثقيف إني كنت أحدثهنّ أني هو، ثم يرينني تابعاً لغلام من بني عبد مناف». ابن كثير، ج1، ص130. ويروي أهل السيرة منافرات جرت بين أمية والرسول تنتهي في الأغلب باعتراف أميّة بفضل الرسول عليه. انظر مثلاً: ابن كثير، السيرة النبوية، ج1، ص134.

(3) ابن كثير، السيرة النبوية، ج1، ص138.

طريق ابن وهب عن عمرو بن الحارث عن عبد ربه بن سعيد عن ثابت البناني عن أنس: أن الصلاة فُرضت بالمدينة، وأن ملكين أتيا رسول الله ﷺ، فذهبا به إلى زمزم، فشقّا بطنه فأخرجا حشوته في طست من ذهب، فغسلاه بماء زمزم، ثم **لبسا جوفه حكمةً وعلماً** (...) ولا منافاة لاحتمال وقوع ذلك مرتين: مرةً وهو صغير، ومرةً ليلة الإسراء؛ **ليتأهب للوفود إلى الملأ الأعلى ولمناجاة الربّ عزّ وجلّ**»[1].

لسنا في الحقيقة إزاء رواية ثانية لحادثة شقّ الصدر؛ بل نحن إزاء قراءة تفكُّ رموز الرواية الأولى؛ فالرجلان/ النسران هما ملَكان، وغسل القلب هو تطهير له بماء زمزم، والقلب هو جوف يُملأ حكمةً وعلماً، والغاية من ذلك كلّه التأهّب/ الاستعداد لمناجاة الأعلى؛ مناجاة الملك أو مناجاة الله.

وهكذا يمكننا القول: إن رواية شقّ الصدر ليست رواية لحادثة وقعت للرسول سنيّ رضاعته؛ بل هي أيضاً رواية لشروط الوحي على نحو مخصوص.

(1) ابن كثير، السيرة النبوية، ج1، ص231. وعلى الرغم من أنّ ابن هشام يذكر وقوع الحادثة مرةً واحدةً ومحمد مسترضع في بني سعد، فإن السهيلي (وهو شارحه) يذكر وقوعها مرتين. ونورد في ما يأتي رواية السهيلي؛ لأهميتها في التدليل على ما ذهبنا إليه من علاقة بين البشائر والوحي: «كان هذا التقديس وهذا التطهير مرتين: الأولى في حال الطفولية ليُنقّى قلبه من مغمز الشيطان، وليُطهَّر ويُقدَّس من كل خلق ذميم، حتى لا يتلبس بشيء ممّا يُعاب على الرجال، وحتى لا يكون في قلبه شيء إلا التوحيد، ولذلك قال: فولّيا عني، يعني الملكين، فكأنما أعاين الأمر معاينةً؛ والثانية في حال الاكتهال بعدما نُبئ، وعندما أراد الله أن يرفعه إلى الحضرة المقدّسة... وفي المرة الأولى غسل بالثلج لما يُشعر الثلج من ثلج اليقين، وبرده على الفؤاد، وكذلك هناك حصل له اليقين بالأمر الذي يُراد به وبوحدانية ربّه؛ وأمّا في الثانية، فقد كان موقناً منبئاً، فإنما طُهّر لمعنى آخر وهو ما ذكرناه من دخول حضرة القدس ولقاء الملك القدوس، فغسله روح القدس بماء زمزم التي هي هزمة روح القدس، وهزمة عقبه لأبيه إسماعيل عليه السلام». (ص110). ونُلاحظ أن مسلماً يذكر قصة شقّ الصدر مرتين كذلك: مرّةً والرسول مسترضع، ومرةً ليلة الإسراء. انظر: صحيح مسلم، كتاب الإيمان، دار الفكر، بيروت، ط1، 2000م، ص100-101.

البشائر المتعلّقة ببناء الكعبة:

تذكر المصادر أنّ محمداً شارك في بناء الكعبة مرتين: مرةً بنقل الحجارة، وأخرى بوضع الحجر الأسود. وقد كان في الأولى غضّاً. أما الثانية، فقد حدثت بعد أن لبث بين أهل مكّة عمراً.

- خبر نقل الحجارة: «قال البيهقي: أخبرنا أبو عبد الله الحافظ وأبو سعيد بن أبي عمرو، قالا: أخبرنا أبو العباس محمد بن يعقوب، حدثنا محمد بن إسحاق الصاغاني، حدثنا محمد بن بكير الحضرمي، حدثنا عبد الرحمن بن عبد الله الدشتكي، حدثنا عمرو بن أبي قيس، عن سماك، عن عكرمة، حدثني ابن عباس عن أبيه أنه كان ينقل الحجارة إلى البيت حين بنت قريش البيت. قال: وأفردت قريش رجلين رجلين، الرجال ينقلون الحجارة، وكانت النساء تنقل الشيد. قال: فكنت أنا وابن أخي، وكنّا نحمل على رقابنا وأزرنا تحت الحجارة، فإذا غشينا الناس ائتزرنا. فبينما أنا أمشي ومحمد أمامي قال: فخرّ وانبطح على وجهه، فجئت أسعى وألقيت حجري وهو ينظر إلى السماء. فقلت: ما شأنك؟ فقام وأخذ إزاره، وقال: إني نُهيت أن أمشي عرياناً». قال: وكنت أكتمها من الناس مخافةَ أن يقولوا مجنون»[1].

- خبر وضع الحجر الأسود: لعلّ هذا الخبر من أشهر أحوال محمد قبل البعثة، وتحقيقه أن أهل مكّة اختلفوا في من يضع الحجر الأسود عند بناء الكعبة، فقرروا تحكيم أول داخل عليهم، فكان الرسول ذلك الرجل، فحكم

(1) ابن كثير، السيرة النبوية، ج1، ص251. وقد ورد الخبر عند ابن إسحاق كما يأتي: «نا أحمد، نا يونس، عن ابن إسحاق قال: فحدّثني والدي إسحاق بن يسار عن من حدّثه عن رسول الله ﷺ أنّه قال في ما يذكر من حفظ الله عزّ وجلّ إيّاه: إني لمع غلمان هم أسناني، قد جعلنا أزرنا على أعناقنا لحجارة ننقلها نلعب بها؛ إذ لكمني لاكم لكمةً شديدةً ثم قال: اشدُد عليك إزارك». ف55، ص57. كذلك: ابن هشام، ج1، ص133. والراجح أن مصنّفات السيرة الأولى تجعل الحادثة أثناء لعب الرسول مع أقرانه. أمّا المصنّفات المتأخّرة، فتجعل الحادثة أثناء مشاركة الرسول في بناء الكعبة.

بينهم أن: «هلم إلي ثوباً، فأُتي به، فأخذ الركن فوضعه فيه بيده، ثمّ قال: لتأخذ كل قبيلة بناحية من الثوب، ثمّ ارفعوه جميعاً، ففعلوا حتى إذا بلغوا به موضعه وضعه هو بيده، ثم بنى عليه»[1].

إن مثل هذه الأخبار تؤكّد ما ذهبنا إليه من أنّ البشائر إنما كانت سرداً استباقياً لحدث الوحي اللاحق؛ ففضلاً عن نزعة تأكيد عصمة محمد قبل الوحي ليكون أهلاً للنبوّة، يسعى الخبر الأول إلى تصوير **اللقاء بين محمد والملك قبل بدء الوحي.** فمحمد يخرُّ، فينبطح على وجهه وهو ينظر إلى السماء؛ يلتقي محمد إذاً بكائن سماوي لقاءً عنيفاً، وذلك كلّه يذكّر ببدء الوحي، وتذكّر العلامات التي بدت على محمد بأعراض الوحي. ثم إن محمداً تلقّى عن الملك رسالةً/ أمراً: «نُهيت أن أمشي عرياناً» (في رواية ابن إسحاق: «اشدُدْ عليك إزارك»). لعلّها المرة الأولى التي يُخاطَب فيها محمد من السماء، والمرة الأولى التي يبلّغه فيها الملك خطاباً[2]. أليس ذلك من باب الوحي؟

لقد نحا المتأخرون من أهل السيرة بالحادثة هذا المنحى؛ لذلك حوّروا إطارها وسياقها من سياق عادي إلى سياق مقدّس: من لعب الرسول مع أقرانه إلى مشاركته في بناء الكعبة. وهكذا قبلوا أن تكون الكعبة قد بُنيت مرتين على عهد محمد على خلاف السائد المشهور من أمرها.

إن هذا اللقاء العنيف بين محمد والملك، وذاك الخطاب: إِزَارَكَ فَاشْدِدْ، يجعل الرسول خائضاً تجربة الوحي على التدريج، متمرّناً على الاتصال بالمفارق، متعرضاً قبل الوحي إلى شبهة الوحي.

---

(1) ابن هشام، ج1، ص142-143. كذلك: ابن إسحاق، ف114، ص88. والسهيلي، ج1، ص121. وابن كثير، السيرة النبوية، ج1، ص274. ونُلاحظ أن الاختلاف بين أهل السيرة في هذا الخبر ظلّ اختلافاً يسيراً لا يحوّر من دلالته.

(2) ذلك ما لاحظه السهيلي بقوله: «وكانت أول ما خوطب من السماء». ج1، ص120.

أمّا الخبر الثاني المتعلق بوضع الحجر الأسود، فهو خبر شائع سائد، حتى يمكن عدّه من باب تاريخ محمد لا من باب البشائر، ومع ذلك نُبدي حوله ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: أن أهل السيرة سعوا إلى تسويد هذا الخبر، وقاوموا كلّ ما عداه؛ من ذلك أنهم أسقطوا الخبر الآتي: «نا أحمد، نا يونس، عن ابن إسحاق قال: كنت جالساً مع أبي جعفر محمد بن علي، فمرّ بنا محمد بن عبد الرحمن الأعرج مولى ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب، فدعاه فجاءه فقال: يا أعرج، ما هذا الذي تحدّث به أن عبد المطلب هو الذي وضع حجر الركن في موضعه؟ فقال: أصلحك الله، حدّثني من سمع عمر بن عبد العزيز يحدّثه أنه حدّث عن حسان بن ثابت يقول: حضرت بنيان الكعبة، فكأني أنظر إلى عبد المطلب جالساً على السور شيخ كبير قد عصب له حاجباه حتى رفع إليه الركن، فكان هو الذي وضعه بيديه...»[1]. والطريف أن ابن هشام نفسه أسقط هذا الخبر؛ ومعنى هذا أن مصنّفي السيرة نحوا في كتابة سيرة محمد نحوَ الإخبار عنه على ضوء الوحي اللاحق بما يقتضيه من اصطفاء وفذاذة.

أمّا الملاحظة الثانية، فتتعلق بتأكيد أهل السيرة أن لا أحد لمس الحجر الأسود عدا محمداً. وذلك منبئ بدلالتين: الأولى أن محمداً بتحكيمه وحكمه إنما كان شخصاً يسمو على الانتماءات القبلية، وكأنما لا انتماء له إلى أي قبيلة؛ هو شخص متعالٍ على شروط الوجود الاجتماعي لبني عصره، ومن ثمّة هو شخص مفارق. والدلالة الثانية هي أن لمحمد قداسة هي من قداسة الحجر الأسود، ولا سيّما أن خبر وضع الحجر الأسود تحفُّ به أخبار أخرى في مدوّنة السيرة هي أخبار مكّة وسيرة الكعبة مذ آدم وحجّ الأنبياء

(1) ابن إسحاق، ف114، ص88. ولم نعثر لهذا الخبر على أثر في مدوّنات السيرة اللاحقة، بما في ذلك مدوّنة ابن هشام، التي يُفترض بها أن تكون رواية لسيرة ابن إسحاق، لكنّها في الحقيقة إعادة كتابة، وإعادة إنتاج بشروط لسيرة ابن إسحاق.

إليها وأسباب قداستها؛ بل إن الحجر الأسود كان في رواية ياقوتةً بيضاء من ياقوت الجنة ما انفكت تسودُّ بآثام العباد؛ إذ يتمسّحون بها. وفي رواية أخرى جاء به جبريل لإبراهيم؛ إذ يرفع القواعد من البيت[1]. فوضع محمد للحجر الأسود إذاً هو استعادة طقسية للحظة التأسيس، وجسر تنشأ من خلاله روابط بين محمد وبقية الأنبياء السابقين، ولا سيّما إبراهيم (الحنيفية)، كما تنشأ من خلاله روابط بين محمد وجبريل ملك الوحي لاحقاً. ولا حرج في ذلك؛ لأن الزمن الذي تؤسّسه مدوّنة السيرة النبوية هو زمن ميتاتاريخي يجتمع فيه الحاضر والماضي والمستقبل في لحظة واحدة.

لقد أوقفنا البحث في الاستعداد للوحي، من خلال أخبار البشائر، على جملة من النتائج والملاحظات نسوقها في ما يأتي:

- إن التحديث عن الوحي في مدوّنة السيرة النبويّة قديماً لا يبدأ بخبر بدء الوحي، ولا ببدء الرؤى الصادقة، أو حتى بتحنّث محمد، وإنّما يشرع أهل السيرة في الإخبار عن الوحي منذ خلق محمد إخباراً على وجه؛ فطهارة محمد، والنور المصاحب له، ورنين إبليس، وكيد الجنّ، وسقوط الأصنام، وموافقة تاريخ ميلاده لتاريخ بدء الوحي، وشقّ صدره، ونهيه عن التعرّي، وقداسته بقداسة الحجر الأسود... كلّها عناصر مشتقة من حال الوحي. ذلك ما حاولنا تبيانه بتفكيك رمزية هذه البشائر، ومن ثمة جاز لنا عدّ تلك الأخبار سرداً رمزياً استباقياً لحدث الوحي، وجاز لنا أيضاً أن نعدّ سيرة محمد قبل الوحي سيرةً منشغلةً بقضايا الوحي.

- إن حياة محمد قبل الوحي كانت حياةً غُفلاً؛ ولقد ساعد ذلك مصنّفات السيرة على التفنّن في إخراجها وتخيّل مفاصلها. ونعتقد أن شحّ الإشارات القرآنية إلى ولادة محمد وطفولته وشبابه وبداية اكتهاله ما ساعد

(1) راجع مثلاً: ابن إسحاق، ص72-74. كذلك: ابن سعد، السيرة النبويّة من الطبقات الكبرى، ص163-164. ولمزيد من التوسّع حول أخبار الكعبة. انظر: الأزرقي، أخبار مكّة وما جاء فيها من الآثار.

على أن ينحو المسلمون ذلك المنحى. ولا تفوتنا الإشارة إلى أن ما تذكره مدوّنة السيرة من بشائر لا أصل له في القرآن[1].

- إن مدوّنة البشائر في مصنّفات السيرة النبوية ما فتئت تتطوّر كلّما تقادم عهد المسلمين بنبيهم. وكان هذا التطوّر إما باستنشاء أخبار جديدة في الباب الواحد، كما بيّناه في بشائر الحمل والولادة، وإما بإسقاط أخبار ذكرتها مصنّفات السيرة المتقدّمة، والغاية في الحالتين واحدة هي الانسلاخ بمحمد عن البشري والنزوع بسيرته نحو الأسطوري، ويبدو أن جذوة الجدل، ومشغل التفسير والكلام، وحتى الفقه، كانت من العوامل المؤثرة في حياة فنّ السيرة[2].

(1) لئن مال مصنّفو السيرة المتأخّرون إلى عدِّ الآية ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ [الشرح: 94/ 1] دليلاً على حادثة شقّ الصدر، فإن القدامى لم يعدّوها كذلك، ولم يشيروا إليها في سياق تلك البشارة؛ بل إن الطبري لا يحمل الكلام على الحقيقة، فيكتفي في تفسيرها بما يأتي: «ألم نشرح لك» يا محمد، للهدى والإيمان بالله ومعرفة الحق، «صدرك»، فنليّن لك قلبك ونجعله وعاءً للحكمة. الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج30، ص284.

(2) نرى أنّ ما جاء في (الروض الأنف) حول حادثة شقّ الصدر مثال ساطع على التداخل بين فنّ السيرة والعلوم الإسلامية الأخرى: «قال: فأخرج منه مغمز الشيطان، وهو الذي يغمزه الشيطان من كلّ مولود إلا عيسى ابن مريم وأمّه عليهما السلام؛ لقول أمها حنة ﴿وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [آل عمران: 3/ 36]، فلم يصل إليه لذلك، ولأنّه لم يُخلق من منيّ الرجال، ولا يدلُّ هذا على فضل عيسى عليه السلام على محمد ﷺ؛ لأن محمداً ﷺ قد نُزع منه ذلك المغمز، ومُلئ قلبه حكمةً وإيماناً بعد أن غسله روح القدس بالثلج والبرَد (...) وجيء بطست ممتلئ حكمةً وإيماناً فأُفرغ في قلبه، وقد كان مؤمناً، ولكنّ الله تعالى قال: ﴿لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ [الفتح: 48/ 4]. فإن قيل: وكيف يكون الإيمان والحكمة في طست من ذهب والإيمان عرض لا يجوز فيه الانتقال؛ لأن الانتقال من صفة الأجسام لا من صفة الأعراض، قلنا: إنما عبّر عمّا كان في الطست بالحكمة والإيمان، كما عبّر عن اللبن الذي شربه وأعطى فضله عمر رضي الله عنه بالعلم (...)، ومن أوصاف الذهب أيضاً المطابقة لهذا المقام ثقله ورسوبه، يُجعل في =

مقالات المُحْدثين في البشائر:

إن كثرة البشائر البادية في مصنّفات السيرة قديماً تقابلها ندرة إثارتها عند المحدثين؛ ولعلّ تطوّر العقل في العصر الحديث، ونزوعه نحو نزع الأسطرة عن العالم، والوعي بتلبّس أخبار القدامى بعمل المخيال، من أهم الأسباب التي دعت إلى تخليص فنّ السيرة من ذلك الملمح تخليصاً كليّاً، أو جزئياً؛ بل إن مصنّفات عديدة اختارت الانطلاق في التحديث بسيرة الرسول من نقطة بداية الوحي، وعياً بأن سيرة محمد السابقة للوحي هي سيرة لا يمكن تحقيقها[1].

ويمكن تصنيف مقالة المحدّثين في البشائر إلى ثلاث مقالات:

- المقالة الأولى، وهي مقالة تتبع ما جاء عند القدامى، فتميل إلى التصديق بأخبار البشائر، لكنّها تنتزعها من سياقها السردي قديماً لتنغرس في سياق حجاجي: حجاج «أهل الكتاب». ونمثّل لذلك بعمل رشيد رضا؛ فقد أورد معجزات محمد (ومنها البشائر) ضمن الأبواب الآتية: «امتياز نبوّة محمد على نبوّة من قبله»[2]، و«الآيات والعجائب أي الخوارق وإثبات النبوّة عندنا وعندهم»[3]، و«حجاج العقل الحديث المنكر للخوارق». فـ «حادثة شقّ

= الزئبق الذي هو أثقل الأشياء فيرسب، والله تعالى يقول: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمّل: 73/ 5]، ومن أوصاف الذهب المناسبة لأوصاف القرآن والوحي أنّ الأرض لا تبليه، وكذلك القرآن لا يخلق... وإذا نظرت إلى ذاته (الذهب) وظاهره فإنّه زخرف الدنيا وزينتها، وقد فُتِح بالقرآن والوحي على محمد ﷺ وأمّته خزائن الملوك (...) وقد انتزع بعض الفقهاء من حديث الطست، حيث جعل محلاً للإيمان والحكمة جواز تحلية المصحف بالذهب». السهيلي، ج1، ص109- 111. (التسطير وتخريج الآيات من عندنا). ظاهر في هذا المثال ربط حادثة شقّ الصدر بالوحي، وكذلك ربطها بالجدل مع أهل الكتاب وبعلم الكلام والتفسير والفقه.

(1) نمثّل لهذه المصنّفات بكتاب هشام جعيط: في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة، وكتاب محمد فريد وجدي: السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة.

(2) رضا، محمد رشيد، الوحي المحمّدي، ص65-70.

(3) المرجع نفسه، ص71- 87.

صدر الرسول، وعمره لا يتجاوز السنتين إلا قليلاً، لا شكّ في صحتها؛ لورودها من طرق صحيحة، ولأن أنس بن مالك كان يرى بأمّ عينه أثر غرزات المخيط في صدر رسول الله ﷺ، مع أنّ الثابت تاريخياً أن رسول الله لم تُجرَ له عملية جراحية تستدعي خياطة الجرح في حياته، وحادثة شقّ الصدر (...) هي نوع من أنواع الإعداد التي أعدّ الله بها محمداً ﷺ للنبوّة»(1).

تنبئ هذه النزعة الحجاجية بحرج المسلمين حديثاً بالبشائر، ووعيهم بعسر سيرها بين الناس. وقاد هذا الوعي ثلّةً من أهل المقالة الأولى إلى الوقوع في الاضطراب؛ فتراهم يؤكّدون حيناً أسطورية تلك البشائر، معتبرين أن معجزة محمد وعلامته الوحيدة هي القرآن، ثم يرتدّون حيناً آخر إلى الاحتجاج بعلامات سبق أن أقصوها. جاء في التأريخ لطفولة النبي عن مالك بن نبي ما يأتي: «إن هناك تقاليد طيبة مشتركة بين جميع الشعوب تحوط مُهُود عظماء الرجال وقبورهم **بالأساطير**، ولقد أحاطت الروايات الإسلامية الوسط العائلي للنبي وميلاده وطفولته بالخوارق (...) كبر الطفل الآن، وصار يلعب في نواحي الخيمة مع إخوته في الرضاعة. ومع ذلك، فإن **عارضاً قد حدث بالتأكيد** فغيّر مجرى حياته (...) هبّت حليمة تبحث عن رضيعها فلمّا لقيته أكّد لها ما حدث قائلاً: جاءني رجلان يلبسان البياض، فأمسكاني وفتحا صدري وقلبي وأخرجا منه علقةً سوداء»(2).

- أمّا المقالة الثانية، فهي مقالة تردُّ ما جاء عند القدامى، متسلّحةً بنظرة عقلانية تردُّ نشأة البشائر إلى أصولها؛ يذهب ت. أندري إلى أن الروايات السابقة للنبوة لا تعكس سيرة محمّد بقدر ما تؤرّخ لعقائد المؤمنين، ومن ثمّة

---

(1) قلعه جي، محمد رواس، دراسة تحليلية لشخصية الرسول من خلال سيرته الشريفة، ص97.

(2) ابن نبي، مالك، الظاهرة القرآنية، ص122-123. وعبّر رشيد رضا في مصنّفه عن هذا الحرج والاضطراب بأن عدّ معجزة محمد الوحيدة هي القرآن (ص79)، ثم استدرك ليتحدث عن المعجزات الأخرى، ومنها البشائر (ص81).

إنّ تاريخ الرسول يبدأ ببدء الوحي، بينما تستأثر الأسطورة بحياة محمد قبل الوحي[1].

ولما كانت البشائر من باب الأساطير، فإنّها لا تكون عمدة للمؤرّخ؛ لذلك عمد بعضهم إلى إغفال ذكرها تماماً، وعمد آخرون إلى بيان وهميتها. يقول علي الدشتي: «سرعان ما عمدت المخيلة الشعبية إلى نزع الصفات الإنسانية عن محمّد لتسبغ عليه صفات ابن الله، وعلّة الخلق، ومسيّر الكون (...) لقد تمّت ولادة محمد على النحو المعتاد، لكن جنون البشر بالمعجزات دفعهم إلى اختلاق الحكايات الخرافية عن ولادة محمّد وتصديقها. ومن هذه الحكايات أن إيوان كسرى في طيسفون (المدائن) قد ارتجس ما إن وُلِد محمّد، وأن نار فارس قد خمدت. وحتى لو كانت مثل هذه الحوادث قد وقعت في حينه، فما الذي يجعلها نتيجة لولادة النبي، وكيف لها أن تكون إنذاراً من الرب. يقتضي العقل والملاحظة والرياضيات أن يكون للنتائج أسبابها. أمّا بين ولادة طفل في مكّة وخمود النار في فارس، فلا يمكن أن تكون ثمّة علاقة سببية (...) كل ما نعرفه عن وضع الجزيرة العربية قبل الإسلام يُثبت ما جاء في القرآن من أن محمداً نفسه لم يكن له أيّ علم مسبق بنبوّته القادمة»[2]. ومثلما رفض الدشتي بشائر الحمل والولادة رفض غيره قصّة شقّ صدر النبي وأخبار بركته، ومخايل نجابته، وتبشير الأحبار والكهان به، ورؤى أهل الجزيرة العربية[3]. ونُلاحظ أن هؤلاء سعوا إلى نقض الروابط بين حياة محمد قبل الوحي وحدث الوحي، مؤكدين أنّ حدث الوحي كان حدثاً مفاجئاً إلى حدٍّ ما، وإن تهيّأ له محمد بالعزلة. ونعدُّ خبر وضع الحجر

(1) Andrae, (Tor), Mahomet, sa vie et sa doctrine, p. 30.

(2) الدشتي، علي، 23 عاماً: دراسة في السيرة النبوية المحمدية، ص22-27.

(3) راجع: هيكل، محمد حسين، حياة محمّد، ص71-127- 129، 141-142. كذلك: علي، جواد، تاريخ العرب في الإسلام: السيرة النبوية، الفصل الثالث: من الميلاد إلى المبعث، ص93-152. كذلك:

Andrae, (Tor), Mahomet, sa vie et sa doctrine, p. 34.

الأسود مثالاً دالّاً على طريقة تعامل شقٍّ من المحدثين مع البشائر؛ فلئن ساق القدامى هذا الخبر ضمن سياق يؤكّد صلة محمد بالأنبياء السابقين وبجبريل، فإن هؤلاء المحدثين أوردوا الخبر مقطوعاً عن ذلك السياق، وعدّوه حدثاً هيأت له المصادفة وحدها، ومكّنت له حكمة محمد وسداد رأيه[1].

إن تأكيد القرآن بشرية النبي، ولجاجة المشركين في الطعن عليه ومطالبته بمعجزة[2]، لَمن المقدّمات التي ارتكز عليها المحدّثون في كتابة سيرة محمد نقيّةً من الجوانب الأسطورية. يقول جواد علي في هذا السياق: «ورد في القرآن الكريم: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [الكهف: 18/ 110]. وعلى هذه الآية وبوَحْيها يجب السير في تدوين السيرة النبويّة وتأريخها»[3].

- المقالة الثالثة: هي مقالة وظّفت البشائر على الضدّ ممّا أراده مختلقوها؛ فلئن كانت البشائر عند القدامى، ومن سار على نهجهم من المحدثين، باباً إلى التمجيد، وحجةً لإثبات أصالة الوحي المحمدي، فإنها كانت عند أمثال م. رودنسون مدخلاً إلى الطعن في الوحي المحمدي. إنّ حادثة شقّ الصدر مثلاً تحوّلت من علامة اصطفاء للنبي وإعداد لتلقّي الوحي الإلهي إلى حجّةٍ على أنّ محمّداً كان يُعاني من أعراض مرض الصرع منذ طفولته؛ وطبيعي أن يؤدّي هذا الداء بصاحبه، متى اشتدّ، إلى أن يصير مملوكاً لكائنات يتخيّلها وينطق على لسانها، وتلك حال محمّد عند الوحي[4].

---

(1) هيكل، حياة محمّد، مصدر سابق، ص141-142.

(2) ﴿وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِىَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: 17/ 90-93].

(3) علي، جواد، السيرة النبوية، مصدر سابق، ص93.

(4) Rodinson, (m), Mahomet, p. 42.

لقد خبت بشائر النبوّة في المصنّفات الحديثة عند أهل الطعن والتمجيد على السواء، ومال كتّاب السيرة من المعاصرين عموماً إلى إغفال ذكرها سعياً إلى تخليص كتابة السيرة من العجائبي، دون أن يتفطّنوا إلى دور العجيب في التعبير الرمزي عن التاريخي. ولئن كانت البشائر تصوّر محمداً كائناً أسطورياً، فكيف نظر القدامى والمحدثون إلى محمد كائناً تاريخياً؟ ذلك ما سندرسه في الفصل الآتي.



الفصل الثالث

معارف محمد وعقيدته

إن البحث في حياة محمد قبل البعثة، ومحاولة تحقيق مدى انتظامه في الجماعة، ومدى استقلاله عنها، يُعدُّ من أعسر القضايا التي يتناولها الباحث. وتعود تلك الصعوبة، في رأينا، إلى سببين أساسيين: يتمثّل السبب الأول في سكوت المصادر عن أهمّ مراحل حياة محمّد السابقة للبعثة، ولا سيّما تلك الفترة الفاصلة بين الزواج والمبعث الممتدة على ما يقارب خمسة عشر عاماً. وهي الفترة المهمّة من حياة محمد؛ إذ تسبق المبعث مباشرةً، وفيها تستوي شخصية المرء وتستبين ملامح وعيها. أمّا السبب الثاني، فمردّه إلى تلبّس كتابة سيرة محمد بالعقيدة، ما جعل الفصل في سيرته بين الحادث والمتخيّل أمراً عسيراً.

ونحن لن نهتم في هذا الباب بطفولة محمد؛ لأنها فترة لا تستقيم، في نظرنا، معياراً للحكم على سلوك محمد، أو للقول في معارفه. ولمّا كان عملنا دائراً حول الوحي المحمدي، وكان هذا القسم الأول نظراً في الاستعداد للوحي، فإن غايتنا من هذا البحث تقليب قضية الوعي الديني لدى محمّد قبل البعثة، وهو تقليب نسعى من خلاله إلى محاولة الإجابة عن جملة من الأسئلة أهمّها:

- ما مدى صلة محمّد بالعقائد الجاهلية؟ وما مدى معرفته بالعقائد السائرة في بيئته؟

- هل كان محمّد على شرع قبل البعثة؟ وما هي مظاهر تطوّر عقيدته؟
- هل تقصّد محمد الوحيَ، أَبحث له ولأمّته عن كتاب أم أن الوحي كان حدثاً مفاجئاً؟
- إلى أيّ حدٍّ يقف الباحث على ملامح تهيّئ للنبوّة في سلوك محمد؟

تُلزمنا مثل هذه الأسئلة أن نركّز نظرنا على الجانب الديني من حياة محمد قبل البعثة، لكنّنا نشير منذ البدء إلى أننا لن نغفل الملامح الاجتماعية متى أفادت المبحث. وقد ارتأينا أن نفصّل القول في قضيتين هما : العبادة الجاهلية والتحنّث.

1- العبادة الجاهلية:

ثمّة ملمحان أساسيان ذكرتهما كتب السيرة في تحديد علاقة محمّد بالعبادة الجاهلية هما : عبادة الأصنام، والحج. وسنعرض لهذين الطقسين في مصنّفات القدامى من خلال المقارنة بين مدوّنة ابن إسحاق، ومدونة ابن هشام، ومدونة السهيلي، ومدونة ابن كثير.

ولعل طرافة هذه المقارنة تكمن في أن ابن هشام راوٍ لسيرة ابن إسحاق. أمّا السهيلي، فهو شارح لسيرة ابن هشام. فنحن إذاً إزاء مدوّنة في السيرة واحدة مترحّلة في التاريخ.

ذبائح الأصنام

• **ابن إسحاق:**

نا محمد، نا يونس، عن ابن إسحاق قال: فحدّثت أن رسول الله ﷺ قال، وهو يحدّث عن زيد بن عمرو بن نفيل، أن كان لأول من عاب علي الأوثان ونهاني عنها. أقبلت من الطائف ومعي زيد بن حارثة حتى مررت بزيد بن عمرو، وهو بأعلى مكّة، وكانت قريش قد شهرته بفراق دينها حتى خرج من بين أظهرهم وكان بأعلى مكة. فجلست إليه ومعي سفرة لي فيها لحم يحملها

زيد بن حارثة من ذبائحنا على أصنامنا، فقرّبتها له وأنا غلام شاب. فقلت: كُلْ من هذا الطعام أي عم. قال: فلعلها، أي ابن أخي، من ذبائحكم هذه التي تذبحون لأوثانكم؟ فقلت: نعم. فقال: أما إنك، يا بن أخي، لو سألت بنات عبد المطلب أخبرنك أني لا آكل هذه الذبائح، فلا حاجة لي بها؛ ثم عاب على الأوثان ومن يعبدها ويذبح لها. وقال إنّما هي باطل لا تضرّ ولا تنفع، أو كما قال، قال رسول الله ﷺ: فما تمسحت بوثن منها بعد ذلك على معرفة بها، ولا ذبحت لها حتى أكرمني الله عزّ و جلّ برسالته. ف33، ص98.

• **ابن هشام:**

قال ابن إسحاق: وأمّا زيد بن عمرو بن نفيل، فوقف لم يدخل في يهودية ولا نصرانية، وفارق دين قومه، فاعتزل الأوثان والميتة والدم والذبائح التي تُذبح للأوثان، ونهى عن قتل الموءودة، وقال: أعبد ربّ إبراهيم، وبادى قومه بعيب ما هم عليه. ج1، ص162.

• **السهيلي:**

نقل السهيلي الخبر المذكور عند ابن اسحاق وأضاف ما يلي: وفيه سؤال يُقال: كيف وفق الله زيداً إلى ترك ما ذُبح على النصب، وما لم يُذكر اسم الله عليه، ورسول الله ﷺ أولى بهذه الفضيلة في الجاهلية؟ فالجواب من وجهين: أحدهما أنه ليس في الحديث حين لقيه ببلدح، فقدمت إليه السفرة، أن رسول الله ﷺ أكل منها؛ الجواب الثاني أن زيداً إنما فعل ذلك برأي رآه لا بشرع متقدّم، وإنما تقدّم شرع إبراهيم بتحريم الميتة لا بتحريم ما ذبح لغير الله. وإنما نزل تحريم ذلك في الإسلام. وبعض الأصوليين يقولون الأشياء قبل ورود الشرع على الإباحة. ج1، ص256- 257.

• **ابن كثير:**

قال: وأتى زيد بن عمرو على رسول الله ﷺ ومعه زيد بن حارثة وهما يأكلان من سفرة لهما، فدعواه لطعامهما، فقال زيد بن عمرو: يا بن أخي،

أنا لا آكل ممّا ذُبح على النصب. وقال البخاري في صحيحه: حدثني محمد بن أبي بكر، حدثنا فضيل بن سليمان، حدثنا موسى بن عقبة، حدثني سالم بن عبد الله بن عمر أن النبي ﷺ لقي زيد بن عمرو بأسفل ببلدح قبل أن ينزل على النبي ﷺ الوحي؛ فقدمت إلى النبي ﷺ سفرة فأبى أن يأكل منها، ثم قال زيد: إني لست آكل ممّا تذبحون على أنصابكم، ولا آكل إلا ما ذُكر اسم الله عليه. ج1، ص158-160.

الاعتقاد بالأصنام

• **ابن إسحاق:**

قام بحيرا فقال له: «يا غلام، أسألك باللات والعزى إلا أخبرتني عما أسألك عنه» فزعموا أن الرسول ﷺ قال: لا تسألني باللات والعزى شيئاً، فو الله ما أبغضت شيئاً قط بغضهما. ف33، ص54.

• **ابن هشام:**

نفسه ج1، ص132.

• **ابن كثير:**

وقال الحافظ البيهقي: «... عن زيد بن حارثة قال: كان صنم من نحاس يُقال له إساف ونائلة يتمسّح به المشركون إذا طافوا. فطاف رسول الله ﷺ، وطفت معه، فلمّا مررت تمسّحت به. فقال رسول الله ﷺ: لا تمسّه. قال زيد: فطفنا، فقلت في نفسي: لأمسنّه حتى أنظر ما يكون؛ فمسحته، فقال الرسول ﷺ: ألم تنه؟ قال البيهقي: زاد غيره عن محمد بن عمرو بإسناده قال زيد: فو الذي أكرمه وأنزل عليه الكتاب ما استلم صنماً قط حتى أكرمه الله تعالى بالذي أكرمه وأُنزل عليه. وتقدّم قوله عليه الصلاة والسلام لبحيرى حين سأله باللات والعزى: لا تسألني بهما شيئاً فو الله ما أبغضت شيئاً بغضهما». فأمّا الحديث الذي قاله الحافظ البيهقي... حدثنا عثمان بن أبي شيبة حدثنا جرير عن سفيان الثوري عن محمد بن عبد الله عن محمد بن عقيل عن جابر

بن عبد الله قال: كان النبي ﷺ يشهد مع المشركين مشاهدهم قال: فسمع ملكين خلفه، وأحدهما يقول لصاحبه: اذهب بنا حتى نقف خلف رسول الله ﷺ قال: كيف نقوم خلفه وهو يهمُّ باستلام الأصنام؟ قال: فلم يعد بعد ذلك أن يشهد مع المشركين مشاهدهم. ج1، ص252-253.

الاعتقاد بالرقيا

• **ابن إسحاق:**

عن ابن إسحاق قال: حدثني عبد الله بن أبي بكر عن أبي جعفر قال: كان رسول الله ﷺ تصيبه العين بمكة، فتسرع إليه قبل أن ينزل عليه الوحي، فكانت خديجة تبعث إلى عجوز بمكة ترقيه. فلما نزل عليه القرآن فأصابه من العين نحو ما كان يصيبه فقالت له خديجة: يا رسول الله ألا أبعث إلى تلك العجوز ترقيك. فقال: أمّا الآن فلا... ف143، ص104.

• **ابن هشام:**

غير مذكور.

• **السهيلي:**

غير مذكور.

• **ابن كثير:**

غير مذكور.

الحج

• **ابن إسحاق:**

نا أحمد، نا يونس، عن ابن إسحاق قال: حدثني عبد الله بن أبي بكر، عن عثمان بن أبي سليمان، عن نافع بن جبير بن مطعم عن أبيه جبير بن مطعم قال: لقد رأيت رسول الله ﷺ وهو على دين قومه، وهو يقف على

بعير له بعرفات من بين قومه حتى يدفع معهم توفيقاً من الله عزّ وجلّ له. ف 92، ص76.

• ابن هشام:

قال ابن إسحاق: حدثني عبد الله بن أبي بكر عن عثمان بن أبي سليمان عن نافع بن جبير بن مطعم قال: لقد رأيت رسول الله ﷺ، قبل أن ينزل عليه الوحي، وأنه لواقف على بعير له بعرفات مع الناس من بين قومه حتى يدفع معهم توفيقاً من الله له. ج1، ص147.

• السهيلي:

وذكر وقوف النبي ﷺ بعرفة مع الناس قبل الهجرة وقبل النبوّة توفيقاً من الله حتى لا يفوته ثواب الحج والوقوف بعرفة. قال جبير بن مطعم حين رآه واقفاً بعرفة مع الناس: هذا رجل أحمس، فما بالله لا يقف مع الحمس حيث يقفون. ج1، ص135.

• ابن كثير:

وثبت في الحديث أنه كان لا يقف بالمزدلفة ليلة عرفة؛ بل كان يقف مع الناس بعرفات كما قال يونس بن بكير عن محمد بن إسحاق، حدّثني عبد الله بن أبي بكر، عن عثمان بن أبي سليمان عن نافع بن جبير عن أبيه جبير قال: لقد رأيت رسول الله ﷺ وهو على دين قومه، وهو يقف بعرفات من بين قومه حتى يدفع معهم توفيقاً من الله عزّ وجلّ له. قال البيهقي: معنى قوله «على دين قومه» ما كان بقي من إرث إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، ولم يشرك بالله قط صلوات الله عليه وسلامه دائماً. ج1، ص254.

نتبيّن، من خلال ما تقدّم، أن الخبر عن سيرة الرسول خضع لمسار في التاريخ يرمي إلى تأكيد عصمة الرسول قبل الوحي ونقاء عقيدته، وهو نقاء يتحدّد بالنظر إلى العقيدة الإسلامية.

تمّ ذلك لرواة السّيرة بأربعة طرق؛ بتحوير الخبر: ونمثل لذلك بخبر أكل

الرسول من ذبائح أهل الأوثان، وكذلك بحذف ابن هشام عبارةَ ابن إسحاق «وهو على دين قومه»؛ وبتأويل الخبر: ونمثّل لذلك بخبر حج الرسول، فقد أوّل ابن كثير عبارة «وهو على دين قومه» لتدلّ على اتباع الرسول ديانة إبراهيم لا ديانة أهل الجاهلية؛ وبتغييب الخبر: فقد غيّبت المدونات اللاحقة ما ذكره ابن إسحاق عن رقيا الرسول قبل نزول الوحي؛ وباستنشاء الخبر: ومثاله خبر طواف الرسول دون استلام الأصنام.

إن التعامل مع الخبر عن سيرة الرسول بالتحوير والتأويل والتغييب والاستنشاء دالٌّ على أننا لسنا إزاء سيرة للرسول؛ بل نحن إزاء سِيَر للرسول، وقد رأينا كيف اختلفت سيرة السهيلي عن سيرة ابن هشام، والحال أنّها شرح لها؛ وكيف اختلفت سيرة ابن هشام عن سيرة ابن إسحاق، والحال أنها رواية لها[1]. وذلك التعامل دالٌّ أيضاً على أننا لسنا إزاء سيرة للرسول بقدر ما نحن إزاء سيرة للفكر الإسلامي؛ ولعل أهم خصيصة لهذا الفكر ميله نحو التمجيد والقول بالعصمة كلّما أوغل في التاريخ. وتتلاءم هذه الخصيصة مع ما لاحظناه في قسم البشائر من ميل الفكر الإسلامي نحو الخارق والأسطوري كلما أوغل في التاريخ أيضاً. ولا ريبَ في أن بُعد الشقة بين المسلم ونبيّه، وبين المسلم والعصر التأسيسي، مؤثّر في الوجدان مؤجّج للحنين (nostalgie)، فأضفى ذلك على السيرة ألواناً من القول تسدُّ تلك الحاجات النفسية. ولا ريبَ أيضاً في أن تدهور أحوال المسلم، وتدهور صورة الإسلام، قد أحوج المسلمين المتأخرين إلى استنشاء صورة ناصعة «لخير القرون»، ورسم سيرة للرسول باعتباره أنموذجاً ما فتئ المسلم في التاريخ يتباعد عنه سلوكاً واعتقاداً. والطريف أن سيرة الرسول (باعتباره قدوةً للمسلم) تنطلق قبل الوحي، تماماً كما انطلقت «شروط الوحي» من طهارة ونور واتصال بالملائكة وقداسة قبل بدء الوحي.

---

(1) انظر مقالنا: عصر التدوين والذاكرة: قراءة في رواية ابن هشام لسيرة ابن إسحاق، ضمن مجلة آداب القيروان، ع11، س2015م، ص29-50.

تبدو أخبار البشائر متناسقة مع ما جاء عن عقيدة الرسول قبل البعثة؛ فابن كثير، الذي يروي خبر سقوط الأصنام لمولد محمّد، يروي نبذ الرسول للأصنام، ومفارقته لمشاهد المشركين، وإباءه الأكل ممّا ذُبح على الأصنام، وينكر ما خالف ذلك من أخبار. بيدَ أننا نرى أنّ مثل هذا التناسق تناسق ظاهري هشّ؛ فقد جاء في البشائر خبر وضع محمد الحجر الأسود حين بناء الكعبة، ونزول القرشيين عند حكمه، وجاء في الأخبار عن عقيدة محمد ووقوفه بعرفات «توفيقاً من الله»، وبذلك يكون حجّه إسلامياً قبل بدء الإسلام: ﴿ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ وَٱسْتَغْفِرُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: 2/ 199].

يحار الباحث في إيجاد مخرج للتوفيق بين هذين الخبرين، وهي حيرة نترجمها بالسؤال الآتي: كيف يرضى القرشيون بحكم محمد، وبأن يضع هو بنفسه الحجر الأسود في موضعه من الكعبة، وهو مخالف لهم في حجّهم إلى الكعبة، خارج عن شريعة الحمس؟ قال ابن إسحاق: «وقد كانت قريش، لا أدري أقبل الفيل أم بعده، ابتدعت رأي الحمس رأياً رأوه وأداروه، فقالوا: نحن بنو إبراهيم وأهل الحرمة، وولاة البيت، وقطّان مكة وساكنُوها، فليس لأحد من العرب مثل حقّنا، ولا مثل منزلنا، ولا تعرف له العرب مثل ما تعرف لنا، فلا تعظموا شيئاً من الحلّ كما تعظمون الحرم، فإنكم إن فعلتم ذلك استخفّت العرب بحرمتكم، وقالوا: قد عظموا من الحلّ مثل ما عظموا من الحرم، فتركوا الوقوف على عرفة والإفاضة منها (...) ثمّ ابتدعوا في ذلك أموراً لم تكن لهم، حتى قالوا: لا ينبغي للحمس أن يأتقطوا الأقط، ولا يسلؤوا السمن، وهم حرم، ولا يدخلوا بيتاً من شعر، ولا يستظلّوا إن استظلّوا إلا في بيوت من الأدم ما كانوا حرماً، ثم رفعوا في ذلك فقالوا: لا ينبغي لأهل الحلّ أن يأكلوا من طعام جاؤوا به معهم من الحلّ إلى الحرم، إذا جاؤوا حجّاجاً أو عمّاراً، ولا يطوفوا بالبيت إذا قدِموا أوّل طوافهم إلا في ثياب الحمس، فإن لم يجدوا منها شيئاً طافوا بالبيت عراةً... فحملوا على

ذلك العرب، فدانت به، ووقفوا على عرفات، وأفاضوا منها، وطافوا بالبيت عراة»[1].

تقوم عقيدة الحمس، إذاً، على الفصل في شعائر الحج بين أهل الحلّ وأهل الحرم، تعظيماً للحرم، وحتى لا يستخفّ العرب بحرمتهم، وعلى التشدّد في الدين. ومن ثمة كان محمد في موقفه على عرفة ناقضاً لعقيدة الحمس، مستخفّاً بالحرم، شاذاً عن الجماعة شذوذاً أثار استغراب جبير بن مطعم راوي خبر حج الرسول حتى قال: «هذا رجل أحمس فما باله لا يقف مع الحمس حيث يقفون»[2]. ولا نظنُّ القرشيين يقبلون في بنيان الكعبة حكم رجل خارج عن عقيدة الحمس في الحج، ولا نظنُّ أيضاً غفلة القرشيين عن مخالفة محمّد لهم في الحج، وهو محتاج إلى ثياب الحمس أو يطوف عارياً، وهم متشدّدون في دينهم على تلك الحال، حتى أنهم آذوا زيداً بن عمرو بن نفيل: «كانت قريش قد شهرته بفراق دينها حتى خرج من بين أظهرهم»[3].

لا خيار لنا إلا أن نردّ أحد هذين الخبرين، أو أن نعدّ وضع الرسول للحجر الأسود قد تمّ قبل حجه المخالف لأهل مكة، وهو ما يوهم به ترتيب هذين الخبرين في مصنّفات السيرة. ترجّح الروايات أن بنيان الكعبة كان والرسول قد تجاوز الثلاثين[4]، حينئذٍ نسأل: كيف كان حج محمد قبل بناء الكعبة؟ أيتعلق الأمر بتطوّر في عقيدة محمد تسكت عنه مصادرنا، أم أن خبر

---

(1) ابن هشام، ج1، ص144-146.

(2) راجع خبر حج الرسول عند السهيلي. وحول الحمس انظر:
W.M.WATT, art: homs, dans EI^2.

(3) راجع خبر أكل الرسول من ذبائح الأصنام عند ابن إسحاق.

(4) ابن كثير، السيرة النبوية، ج1، ص202. كما أن صفة (الأمين)، الواردة في الخبر، لا يمكن أن يطلقها أهل مكة على محمد إلا إذا كان قد عاش فيهم عمراً، وهي صفة لها علاقة بالتجارة وتصريف الأموال والودائع، ولا يتهيأ هذا لمحمد إلا في مثل السن التي ترجّحها الروايات.

حج محمد على غير عادات الحمس هو خبر ناشئ ليعضّد مقالة التوفيق الإلهي المرتبطة بالعصمة؟ ثمّة قرائن ترجّح أن مثل هذا الخبر ناشئ منها؛ أن هذا الخبر بُني على أساس تفسير الآية التي في (البقرة: 2/ 199)، ومنها عدم تميّز الحج الإسلامي تميّزاً عميقاً عن الحج الجاهلي، فكانت جزئية الوقوف والإفاضة مناسبةً لتأكيد خروج الإسلام عن الجاهلية، وخروج محمد عن بني قومه، وهو خبر ناشئ أيضاً لأننا نعلم أن محمداً كان شخصاً منتظماً في المجتمع؛ مشاركته في حرب الفجار، وشهوده حلف الفضول... لا يميل إلى خرق عادات أهله، ولم تشهره قريش بذلك[1]، ويُروى عن الرسول أيضاً اعتزازه بأحمسيته[2].

---

(1) راجع: جنوف، عبد الله، محمد قبل البعثة، ص54. وانظر الباب الذي عقده لـ (العقيدة والعبادة في حياة محمد قبل البعثة)، ص49-70.

(2) جاء عن الطبري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾ [البقرة: 2/ 189]. وقال ابن عباس في رواية ابن أبي صالح: كان الناس في الجاهلية وفي أوّل الإسلام إذا أحرم رجل منهم بالحج، فإن كان من أهل المدر نقب في ظهر بيته، فمنه يدخل ومنه يخرج، وإن كان من أهل الوبر يدخل من خلف الخيام، إلا من كان من الحمس. وروى الزهري أن النبي ﷺ أهلّ زمن الحديبية بالعمرة، فدخل حجرته ودخل خلفه رجل أنصاري من بني سلمة، فدخل وخرق عادة قومه، فقال له النبي ﷺ: لما دخلت وأنت قد أحرمت؟ فقال: دخلت أنت فدخلت بدخولك. فقال له النبي ﷺ: «إني أحمس» فنزلت الآية. جامع البيان، ج2، ص230. وانظر كذلك: ابن العربي، أحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج1، ص100 و138. «فسار رسول الله ولا تشك قريش إلا أنه واقف عند المشعر الحرام، كما كانت قريش تصنع في الجاهلية، فأجاز رسول الله ﷺ حتى أتى عرفة». وتُبيّن مثل هذه الأخبار أن الرسول كان على عادات الحمس في الحج. ولئن ذهب أهل السيرة قديماً إلى أن الله وفّق الرسول إلى الوقوف بعرفة قبل بدء الوحي، فإننا نلاحظ أن هذا التوفيق لم يكن عام الحديبية حين حلق رسول الله والهدي لم يبلغ محلّه، كما تشير آية (البقرة: 2/ 196)، ما ألجأ المفسّرين إلى التأويل. انظر مثلاً: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج2، ص252. كذلك: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج1، ص239.

ونعتقد أن الوقوف بعرفة لم يكن إلا بعد نزول آية البقرة (البقرة: 2/ 199)، ولا سيّما أن الأخبار تذكر أن الناس حجوا سنة ثمانٍ «على ما كانت العرب تحجّ عليه»، وكذلك سنة تسعٍ في حج أبي بكر بالناس[1].

من تلبيات قريش في الحج قولها: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك، إلا شريك هو لك، تملكه وما ملك[2]. فهل كان الرسول يُلبّي قبل الوحي بمثل هذه التلبية؟ وهل كان معتقداً بالأصنام؟

يقف الناظر في مصنّفات السيرة على مقالتين في هذا الباب؛ ترى الأولى أن عقيدة الرسول في الأصنام قد تطوّرت من الاعتقاد بها، والأكل من ذبائحها، إلى مفارقة عبادتها إثر اللقاء بزيد بن عمرو بن نفيل. أما الثانية، فترى أن محمداً كان مبغضاً للأصنام منذ نشأته، لا يشهد مع المشركين مشاهدهم، ولا يستلم الأصنام قط؛ بل إن مصنفات السيرة تذهب إلى أن الرسول كشف عن نقضه للعقيدة في الأصنام أثناء لقائه ببحيرى الراهب: «لا تسألني باللات والعزى شيئاً؛ فو الله ما أبغضت شيئاً قط بغضهما». لكنّنا نعلم أن هذا اللقاء تمّ وعمر الرسول لا يتجاوز اثنتي عشرة سنة. أيستقيم أن يتفطّن صبي في مثل هذه السن إلى ضلال أهله، أم أن الأمر لا يعدو أن يكون توفيقاً إلهياً وعصمةً ربانيةً؟ وإلى أيّة ضلالة يُشير القرآن وهو يُحدّث عن أحوال محمد قبل البعثة: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ ۝ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ ۝ وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ﴾ [الضحى: 93/ 6-8]؟[3].

---

(1) راجع مثلاً: ابن هشام، ج4، ص86، ص112. «أقام أبو بكر للناس الحج، والعرب إذ ذاك في تلك السنة على منازلهم من الحج التي كانوا عليها في الجاهلية».

(2) الكلبي، هشام بن محمد، كتاب الأصنام، ص7.

(3) أحرجت هذه الآية المفسّرين، فذهبوا في تفسير الضلال مذاهب؛ ضلّ بمعنى ضاع: ضل في شعاب مكّة وهو صغير، ضلّ وهو مع عمه في طريق الشام؛ ضلّ بمعنى غفل: ضل عن الهجرة، ضل عن القبلة؛ ضلّ بمعنى جهل: ضل عن القرآن والشرائع؛ ضل بمعنى أشرك: ضل؛ أي كان على دين قومه، ضلّ التوحيد. انظر مثلاً: الطبري، جامع البيان، ج30، ص281. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، =

سواء كانت عقيدة محمد في الأصنام ثابتة أم نامية بالإبرام فالنقض، فإن الراجح أنه لم يكن يجهر ببغض الأصنام، ولا يبادي قومه بعيب عقيدتهم. وعلى الرغم من أن أخبار محمد قبل البعثة ضنينة، فإننا لا نظنّ أنّ المصادر تسكت عن هذا الأمر إن كان. ولعلّ أخبار إيذاء زيد بن عمرو بن نفيل دليلنا على ذلك؛ فقد آذته قريش حتى خرج إلى حراء لعيبه عبادة الأصنام، ولا نظنُّ أهل مكّة يتسامحون مع محمد إن فعل[1]. إن اللقاء بين زيد ومحمد كان، في رأينا، حدثاً في حياة محمد الاعتقادية، وعى من خلاله فساد الاعتقاد بالأصنام، فهجرها دون أن يتحامل عليها، ودون أن يسعى إلى الصدام مع قومه؛ بل كان ذلك عقيدة فردية عنده. ويبدو أن التطور في عقيدة محمد كان بعد الزواج، ولا سيّما أن الأخبار تذكر أن الرسول كان في لقائه بزيد بن عمرو بن نفيل مصحوباً بزيد بن حارثة، الذي استوهبه الرسول من خديجة وتبنّاه[2]؛ وكان مصحوباً بزيد بن حارثة كذلك في الخبر الذي يُحدّث عن رفض استلامه الأصنام أثناء طوافه بالكعبة.

إن الفترة الفاصلة بين الزواج وبدء الوحي تُعدُّ مهمةً في حياة محمد؛

= ج20، ص67. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص559. ولئن صحّ ما ذهبنا إليه من تطوّر عقيدة محمد، فالراجح أن معنى الضلال هو الشرك، وذلك أقرب إلى سياق الآية. ويذكر الكلبي أن الرسول ﷺ قال: «لقد أهديت للعزى شاة عفراء وأنا على دين قومي». الأصنام، ص19. وكذلك ابن سعد: «أخبرنا محمد بن عبد الله الأسدي، أخبرنا سفيان الثوري قال: سمعت الأسدي يقول في قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ﴾ قال: كان على أمر قومه أربعين عاماً». السيرة النبوية من الطبقات الكبرى، ص200.

(1) انظر: ابن هشام، ج1، ص162-167.

(2) ابن هشام، ج1، ص179. «وكان حكيم بن حزام بن خويلد قدم من الشام برقيق، فيهم زيد بن حارثة وصيف، فدخلت عليه عمّته خديجة بنت خويلد، وهي يومئذٍ عند رسول الله ﷺ، فقال لها: اختاري يا عمّة أي هؤلاء الغلمان شئت فهو لك، فاختارت زيداً فأخذته؛ فرآه رسول الله ﷺ عندها فاستوهبه منها فوهبته له، فأعتقه رسول الله ﷺ وتبنّاه، وذلك قبل أن يُوحى إليه».

فالزواج قد أخرجه من ضائقة الفقر وحياة الرعي والتجارة إلى سعة العيش، فازدادت حريته الاجتماعية والفكرية، مما هيأ له فرصة الاتصال بغير عقائد المشركين، وفرصة الانشغال بغذاء الروح، بعد أن كان يكدُّ في توفير لقمة العيش، سواء برعي غنم أهل مكة بقراريط أم بالخروج للاتجار في أموال خديجة. ونظنُّ أن ما امتاز به محمد من خلق كريم حتى سُمي «الأمين»، وما سلكه من إعراض عن اللهو بسبب فقره ويتمه، قد هيأ له الانزياح عن مشاهد المشركين، والانصراف عن عبادة الأصنام.

علاقة محمد بعبادة الأصنام في مصنّفات المحدثين: يقف الناظر في مصنّفات المحدثين من أهل السيرة على إغفال يكاد يكون تامّاً لعلاقة محمد بعبادة الأصنام. ولهذا السكوت أسباب مختلفة، منها وعي المحدثين بأن جلّ الروايات عن محمد قبل البعثة لا قيمة تاريخية لها[1]، ووعيهم بأن هذا المبحث هو مبحث محرج للمسلم، وهو أيضاً مدخل للطعن في نبوّة محمد يتنافى ومقالة العصمة[2]، وهو كذلك مبحث لا طائل من ورائه ما دام الوحي يجبّ ما قبله.

ومع ذلك تمكنّا من رصد موقفين في هذه القضية:

الموقف الأول يرى أن محمداً لم يُمارس عبادة الأصنام قط، ولم يعتقد بقداستها. وتماماً مثلما حفظه الله من اللهو منذ يفاعته، حفظه كذلك من عبادة الأصنام. يقول جواد علي: «لم يكن يميل إلى مخالطة الناس كثيراً، ولا الاجتماع بأقرانه طويلاً، لشغفه بالوحدة، وجنوحه إلى الخلوة، حتى أعياد قومه لم يكن يرغب في حضورها وشهودها، ولطالما حثّه عمه أبو طالب وعمّاته على مشاركة قومه أفراحهم في أعيادهم، ولكنه كان يجد مشقّةً

(1) جعيط، هشام، تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، ص152-154.
Andrea, (Tor), Mahomet sa vie et sa doctrine, p. 40.

(2) راجع مثلاً: رضا، رشيد، الوحي المحمدي، ص79-86. كذلك: قلعه جي، محمد رواس، دراسة تحليلية لشخصية الرسول، ص98.

وصعوبةً في الاستجابة لمطالبهم ويعتذر إليهم عن حضورها. ذُكر عن أم أيمن أنّها قالت: كان بوانة صنماً تحضره قريش، وتعظّمه، وتنسك له، وتحلق عنده، وتعكف عليه يوماً إلى الليل في كل سنة. فكان أبو طالب يحضره مع قومه، ويكلّم رسول الله ﷺ أن يحضر ذلك العيد معهم، فيأبى ذلك؛ قالت: حتى رأيت أبا طالب غضب عليه، ورأيت عمّاته غضبن يومئذٍ أشدّ الغضب، وجعلن يقلن: إنا لنخاف عليك ممّا تصنع من اجتناب آلهتنا، ويقلن: ما تريد يا محمد أن تحضر لقومك عيداً ولا تكثر لهم جمعاً؟ فلم يزالوا به حتى ذهب. فغاب عنهم ما شاء الله ثم رجع مرعوباً فزعاً، فقلن: ما دهاك؟ قال: إني أخشى أن يكون بي لَمَم، فقلن: ما كان الله عزّ وجلّ ليبتليك بالشيطان وكان فيك من خصال الخير ما كان؛ فما الذي رأيت؟ قال: إني كلما دنوت من صنم منها تمثّل لي رجل أبيض طويل يصيح بي: وراءك يا محمد، لا تمسّه؟ قالت: فما عاد إلى عيد لهم حتى تنبأ»[1].

لنا حول هذا الخبر ثلاث ملاحظات:

- أن محمداً نشأ على بغض الأصنام منذ صغره. وهذا الموقف إنما اتخذه محمد في سياق موقف عام هو مفارقة ما ألفه أهله من عوائد، والميل إلى العزلة.

- أن مفارقة عبادة الأصنام لم تكن صادرة عن اقتناع وعقيدة بقدر ما كانت صادرة عن رغبة وميل؛ لذلك نراه يوافق عماته على حضور عيد للصنم بوانة بعد إلحاحهنّ، كما أنّ ما يمنع محمداً من عبادة الأصنام إنّما هو عامل خارجي وليس عاملاً ذاتيّاً. ليس محمد من يحفظ نفسه عن عبادة الأصنام؛ بل الله هو الذي يقيض له ملكاً ينهاه ويرعبه. وهذه الملاحظة مهمّةٌ جداً في سياق التفكير في الوحي؛ فمحمد لم يعِ فساد عبادة الأصنام، ولم يطلب

(1) علي، جواد، السيرة النبوية، ص149، والخبر منقول عن (عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير) لابن سيد الناس، ج1، ص45.

بديلاً، بقدر ما كان وعاءً سلبياً يسوقه قدره نحو تلقّي الوحي، وتفرض عليه إرادة خارجية الابتعاد عن الأصنام تماماً كما ستفرض عليه الوحي لاحقاً.

- أن ما يؤكّد ما نذهب إليه من علاقة بين القول في عقيدة محمد قبل الوحي والقول في بدء الوحي، أن هذا الخبر، الذي يستند إليه جواد علي، قد بُني على شاكلة الأخبار المحدّثة عن بدء الوحي؛ خوف محمد من الجنون، وطمأنة أهله له استناداً إلى قيم الخير فيه: «وجاء عن عمرو بن شرحبيل أن رسول الله ﷺ قال لخديجة: إذا خلوت وحدي سمعت نداءً أن يا محمد، يا محمد... وأخشى أن يكون بي جنون. فقالت: كلا يا بن عم. ما كان الله ليفعل بك ذلك، فوالله إنّك لتؤدّي الأمانة، وتصل الرحم، وتصدق الحديث، فلا يكون للشيطان عليك سبيل»[1].

وهكذا نرى أن مبحث عقيدة محمد قبل البعثة وثيق الصلة بمبحث الوحي، من جهة بيان مدى استعداد محمد وهو متلقي الوحي للوحي، وموقع حدث الوحي؛ وهو مبحث وثيق الصّلة بالسؤال الآتي: أكان الوحي حدثاً مفاجئاً وأمراً سُلّط على النبي دون أن يطلبه، أم كان حدثاً متناسقاً، وسياق أفكار النبي جاء نتيجة مسار روحي، واستقام استجابةً لمطالب النبي الروحية؟ لعلّ هذا ما سنزيده جلاءً عند التطرّق إلى تحنّث محمد.

أمّا **الموقف الثاني**، بخصوص علاقة محمد بعبادة الأصنام، فهو موقف يرى أنّ محمداً كان قبل البعثة وثنياً. ومن القائلين بهذا الرأي ر. بلاشير، الذي يرى أن النبي كان، لفترة طويلة من حياته تمتدُّ حتى الكهولة، متعبّداً الأصنام، مشاركاً أهل مكة أعيادهم الوثنية وطقوسهم. ويستدلُّ صاحب (**معضلة محمد**) على رأيه بما جاء في القرآن[2]، وبإشارة المصادر التراثية

---

(1) الحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص225.

(2) يشير بلاشير إلى الآيات الآتية: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُۥ لَهَمَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَىْءٍ وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النساء: 4 / 113]؛ =

إلى أحمسية الرسول، وبوجود آثار للوثنية في الدين الإسلامي (الحج مثلاً) تدلُّ على تعلّق محمد بدين آبائه[1].

ولئن مال بلاشير إلى مثل هذا الرأي مستأنساً بالنصوص، ومستنداً إلى فكرة أساسية بنى عليها مصنّفه قوامها تنزيل شخصية محمد في محضنها الجاهلي، واعتبار ذهنيته غير منبتّة عن ذهنية مجتمعه، فإنه أغفل تحديد تعبّد محمد للأصنام تحديداً زمنياً؛ بل ذكر زمن الكهولة بإطلاق. فإذا أضفنا إلى ذلك ما يذهب إليه من تأخّر الدعوة إلى التوحيد عند محمد بعد الوحي، واكتفاء النبي بمجرد دعوة أخلاقية في حداثة عهده بالوحي[2]، أمكننا اعتبار بلاشير يُقرّ بتطور عقيدة محمد نحو التوحيد بعد بدء الوحي بزمن، لا قبل الوحي. ولعلّه من نافل القول أن نُشير إلى أن عقيدة التوحيد كانت سائرة في مكّة قبل الوحي المحمدي عند الأحناف وعند الوثنيين أيضاً، ولم تنهض الأصنام سوى بدور الوساطة والشفاعة؛ بيدَ أن رأي بلاشير يُعبّر، في الحقيقة، عن نظرة مخصوصة إلى الوحي سندرسها في الباب الثاني.

إن مبحث علاقة محمد بعبادة الأصنام عند القدامى والمحدثين مبحثٌ في حياة محمد الروحية؛ لذلك هو شديد الصلة بمبحث الوحي. ولكن عقيدة محمد قد مرّت قبل الوحي بتجربة روحية جديدة هي تجربة التحنّث.

2- التحنّث:

اختلفت آراء الدارسين حول أصل التحنّث؛ فمنهم من ردّه إلى التحنّف؛ قال ابن هشام: «تقول العرب: التحنّث والتحنّف، يريدون الحنيفية فيبدلون

= و﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: 42/ 52]؛ و﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ﴾ [الضحى: 93/ 7].

(1) Blachère, (R), le problème de Mahomet, pp. 31-32.

(2) Blachère, (R), le problème de Mahomet p. 43.

الفاء من الثاء، كما قالوا: جدث وجدف، يريدون القبر»[1]. فالتحنث إذاً أن يسلك المرء سلوك الأحناف، وهم ثلّة من الموحدين الذين تميّزوا عن أهل الشرك عقيدةً وسلوكاً. ومنهم من شرح «التحنّث» بمعنى الخروج عن الحنث؛ أي الإثم السالف، وتطهير النفس منه[2]. بهذا المعنى، يكون التحنّث تجربةً دينيةً غايتها الطهارة، ولا نظنُّ أنّ الفرق كبير بين هذه التجربة ومذهب الأحناف. ومنهم من رد العبارة إلى العبرانية (Tehinnoth)، وتعني الاعتكاف والتوجّه بالصلاة إلى الله؛ أو إلى الآرامية (Hanêph) وتعني الصابئة[3].

إن هذا الاختلاف ليس في الحقيقة اختلافاً حول التحنّث ممارسةً؛ إذ هو في جميع التعريفات السابقة يرتدُّ إلى الاعتكاف والعزلة والتطهّر، وإنّما هو اختلاف حول مرجع التحنّث وأصله؛ أي: أهو سلوك فردي مرجعه الذات أم هو تعبّدٌ مشتقٌّ من البيئة الجاهلية، أم هو ممارسةٌ عرفتها الديانات التوحيدية السابقة. وسنشرح دلالة هذا الاختلاف لاحقاً بعد أن نعرض هذا الملمح في مصنّفات القدامى.

أ- التحنّث في مصنفات القدامى:

إن رواية تحنّث الرسول في هذه المصنّفات تكاد تكون واحدة، لا نلمس فيها اختلافات جسيمة. ويمكن أن نردّها جميعاً إلى رواية ابن إسحاق: «نا أحمد، نا يونس، عن ابن إسحاق قال: حدثني محمد بن مسلم بن شهاب الزهري، عن عروة، عن عائشة أنها قالت: أوّل ما ابتدئ به رسول الله ﷺ من

---

(1) ابن هشام، ج1، ص169.

(2) انظر مثلاً: ابن كثير، السيرة النبوية،ج1، ص390-391. وكذلك: السهيلي، الروض الأنف، ص153.

(3) راجع: وات، مونتغمري، محمد في مكّة، ص82. وكذلك: علي، جواد، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج5، ص59، وكذلك: تاريخ العرب في الإسلام، السيرة النبوية، ص163.

Blachère, (r), le problème de Mahomet, p. 22. Montgomery, (w), art: Hanif, dans EI^2.

النبوة حين أراد الله -عزّ وجلّ- كرامته ورحمة العباد به ألا يرى رؤيا إلا جاءت كفلق الصبح. فمكث على ذلك ما شاء الله -عزّ وجلّ- أن يمكث، وحبّب الله -عزّ وجلّ- إليه الخلوة؛ فلم يكن شيء أحب إليه من أن يخلو وحده. ونا أحمد، نا يونس، عن ابن إسحاق قال: حدثني عبد الملك بن عبد الله بن أبي سفيان بن العلاء بن جارية الثقفي، وكان واعية، عن بعض أهل العلم، أن رسول الله ﷺ، حين أراد الله عزّ وجلّ كرامته، وابتدأه بالنبوّة، وكان لا يمر بحجر ولا شجر إلا سلّم عليه وسمع منه، فيلتفت رسول الله ﷺ خلفه وعن يمينه وعن شماله فلا يرى إلا الشجر وما حوله من الحجارة، وهي تحييه بتحيّة النبوة: السلام عليك يا رسول الله. فكان رسول الله ﷺ يخرج إلى حراء في كل عام شهراً من السنة ينسك فيه. وكان من نسك في الجاهلية من قريش، يطعم من جاءه من المساكين، حتى إذا انصرف من مجاورته وقضاه لم يدخل بيته حتى يطوف بالكعبة، حتى إذا كان الشهر الآخر الذي أراد الله عزّ وجلّ به ما أراد من كرامته من السنة التي بعثه فيها، وذلك شهر رمضان، فخرج رسول الله ﷺ كما كان يخرج لجواره، ومعه أهله، حتى إذا كانت الليلة التي أكرمه الله عزّ وجلّ فيها برسالته، ورحم العباد به، جاءه جبريل...»[(1)]*.

إن ائتلاف مصنّفات السيرة حول هذا الخبر لا يدلُّ على حجّيته بقدر ما يدلُّ على ندرة أخبار محمد السابقة للبعثة؛ ونكاد لا نعلم عنه شيئاً منذ الزواج إلى المبعث باستثناء هذا الخبر. أيعني ذلك أن الرسول قد انقطع عن التجارة

(1) ابن إسحاق، ف139-140، ص100-101. وكذلك: ابن هشام، ج1، ص168-169. وابن سعد، ص204. والسهيلي، ص153. وابن كثير، ج1، ص389-391، 402. والحلبي، ص223-227. ونلاحظ أن ابن إسحاق اعتمد على رواية عبد الملك بن عبد الله بن أبي سفيان بن العلاء بن جارية الثقفي، بينما اعتمد خلفه على رواية عبيد بن عمير بن قتادة الليثي، ونشير إلى أن الروايتين تتفقان في باب التحنّث وتختلفان في باب بدء الوحي.

* يصل جلّ القدامى بين خبر التحنّث وخبر بدء الوحي. أما نحن، فقد قطعنا الخبر بحسب الحاجة.

وانصرف عن المجتمع ليخلو إلى العبادة، ولا سيّما أن زواجه من خديجة قد فرّج ضائقته، ووفّر له سعة العيش، ورفع من منزلته الاجتماعية، أم أن حدث الزواج وافق نشوء صلة بين محمد والأحناف فتابعهم في تعبّدهم؟

تميل مصنّفات السيرة إلى تنزيل تحنّث محمد ضمن سلوك الحنفاء، وتعقد صلة سياقية بين خبره وأخبارهم. قال ابن إسحاق: «واجتمعت قريش يوماً في عيدٍ لهم عند صنم من أصنامهم كانوا يعظّمونه، وينحرون له، ويعكفون عنده؛ وكان ذلك عيداً لهم في كل سنة يوماً. فخلص منهم أربع نفر نجياً، ثم قال بعضهم لبعض: تصادقوا وليكتُم بعضكم على بعض، قالوا: أجل؛ وهم ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى، وعبيد الله بن جحش بن رئاب بن يعمر، وعثمان بن الحويرث بن أسد بن عبد العزى، وزيد بن عمرو بن نفيل بن عبد العزى. فقال بعضهم لبعض: تعلمون والله ما قومكم على شيء، لقد أخطؤوا دين أبيهم إبراهيم؛ ما حجر نطيف به لا يسمع ولا يبصر ولا يضر ولا ينفع. يا قوم التمسوا لأنفسكم ديناً، فإنكم والله ما أنتم على شيء. فتفرّقوا في البلدان يلتمسون الحنيفية دين إبراهيم»[1]. ومما يؤكّد الصلة بين محمد وجماعة الأحناف: اعتزال منتديات مكة، ونزول حراء[2]، والاستغراق في مطالب الروح، إضافةً إلى أن محمداً التقى بعضهم[3]، ومتّ بصلة قرابة إلى بعضهم الآخر[4].

---

(1) ابن هشام، ج1، ص160. وكذلك: ابن إسحاق، ف127، ص95. وابن كثير، ج1، ص395-396.

(2) «وكان الخطاب بن نفيل قد آذى زيداً بن عمرو بن نفيل حتى خرج عنه إلى أعلى مكّة، فنزل حراء مقابل مكة؛ ووكّل به الخطاب شباباً من شباب قريش وسفهاء من سفهائهم فقال: لا تتركوه يدخل مكّة، فكان لا يدخلها إلا سرّاً منهم». ابن إسحاق، ف132، ص97. وكذلك: ابن هشام، ج1، ص166.

(3) راجع خبر لقاء زيد بن عمرو بن نفيل بالرسول، ونهيه له عن أكل ذبائح الأصنام، في الجدول السابق.

(4) من ضمن الأحناف: - عبيد الله بن جحش، أمّه أميمة بنت عبد المطلب (ابن عمّة =

ولئن تميّز الأحناف بسمات تجمع بينهم، منها التنكّر لعبادة الأصنام، والبحث عن ديانة إبراهيم، واعتزال الميتة وذبائح الأصنام وشرب الخمر، والميل إلى الخلوة، والعلم بكتب أهل الكتاب، فإنهم لم يكونوا في الحقيقة طائفة دينية لها قواعد ثابتة، بدليل تنصّر بعضهم (عثمان بن الحويرث وورقة بن نوفل)، ورفض بعضهم الدخول في النصرانية (زيد بن عمرو بن نفيل). فهل كان سلوك محمد من سلوكهم ومعارفه من معارفهم؟

إضافةً إلى الأحناف، يُنزل القدامى تحنّث محمد ضمن سلوك أهل الجاهلية: «كان رسول الله يجاور في حراء من كلّ سنة شهراً، وكان ذلك مما تُحنّث به قريش في الجاهلية... كان أوّل ما يبدأ به، إذا انصرف من جواره، الكعبة قبل أن يدخل بيته، فيطوف بها سبعاً، أو ما شاء الله من ذلك»[1]. ويعدّ بعضهم عبدَ المطلب أوّل من سنَّ سنّة التحنّث: «كان أوّل من تحنّث في حراء عبد المطلب؛ كان إذا دخل شهر رمضان صعد حراء، وأطعم المساكين، ثم تبعه على ذلك من كان يتألّه؛ أي يتعبّد، كورقة بن نوفل وأبي أمية بن المغيرة»[2]. راوحت مثل هذه الأخبار بين أن يكون التحنّث عادةً لجميع قريش، وبين أن يكون عادةً للمتعبّدين منهم. وقد ألجأ مثل هذا القول بعض المعاصرين إلى عدِّ حراء مصيفاً للقرشيين، يفرّون إليه من أتون مدينتهم إذا قعدت بهم ظروفهم عن التوجّه إلى الطائف[3].

= الرسول)؛ تذكر الأخبار أنّه أسلم وهاجر مع المسلمين إلى الحبشة، فلما قدمها تنصّر، وقد خلفه الرسول على زوجته أم حبيبة بنت أبي سفيان بن حرب.

- ورقة بن نوفل، قرابته صناعية؛ إذ هو ابن عم خديجة، وهو الذي استشارته خديجة لاحقاً حول ما يدعيه محمد، ممّا يؤكّد أن ورقة كان على صلة بمحمد وبخديجة.

(1) ابن هشام، ج1، ص169. وأشار ابن إسحاق أيضاً إلى ذلك في خبره السابق.

(2) الحلبي، ج1، ص226. انظر أيضاً: البلاذري، أنساب الأشراف، ج1، ص105، ج2، ص84.

(3) وات، مونتغمري، محمد في مكّة، ص81، وكذلك:

لئن صحّت الأخبار عن عادة التحنّث لدى الجاهليين، فإنّنا نرجّح أنّها كانت عادة بدافع التعبّد لا بدافع الاصطياف، بدليل اقتران النزول من حراء بالطواف بالكعبة، وبدليل لجوء زيد بن عمرو بن نفيل إلى حراء عندما آذته قريش. ونحن نرجّح أيضاً أن التحنّث لم يكن عادةً لجميع قريش؛ بل هو عادة للمتعبدين من قريش، الميالين إلى الزهد والتأمّل، وذلك واضح في رواية الحلبي. ولعل ذكر المصادر لتحنّث عبد المطلب داخل في باب تمجيد آباء النبي، ولا سيّما أنّ القرآن يُطابق بين الإسلام والحنيفية[1].

لا أثر، في الخبر المأثور عن تحنّث محمد، يبين عن ممارساته التعبدية، ولا عن عقائده وسلوكه في هذه الفترة من حياته، وإنما أجمل القدامى كلّ ذلك في عبارتي الجوار والنسك؛ تعني عبارة الجوار الاعتكاف للتعبّد إذا كان ذلك خارج المسجد[2]. أمّا عبارة النسك، فتعني في هذا السياق التقرب إلى الله بالعبادة، وإتيان جميع أعمال البرّ والطاعات[3].

فكيف كان محمد يتعبّد في خلوته؟ وما هي جملة المراسم التي كان يأتيها والأقوال التي كان يذكرها؟ وكم دامت فترة خلوته وتعبّده؟ وفيمَ كان يُفكّر، وما هي الأسئلة التي كان يُقلّب الإجابات عنها؟ ولأجل أية غاية اعتزل الناس؟ أكان في عزلة تامّة أم صحبه في عزلته صاحب، سواء كان من أهله أم ممن كانت له بهم صلة ما؟

إن الأسئلة السابقة كلّها شديدة الأهمية في بيان مسيرة محمد نحو

M.J. Kister, Al-TAHANNUTH an inquiry into the meaning of the term, in studies in Jahiliyya and early Islam, Great Britain, 1980, pp. 136-223. =

(1) ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: 3/ 67].

(2) السهيلي، الروض الأنف، ص153.

(3) راجع شرح القرطبي للآية 162 من الأنعام 6 ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾. ج7، ص99. ويُقدّم المفسّرون معنى آخر للنسك والنسيكة هو الذبيحة. انظر تفسير الطبري للآية نفسها، جامع البيان، ج8، ص133.

الوحي، لكن تظلّ الإجابة معلقة لسكوت المصادر، ومع ذلك للباحث أن يرجّح.

لا شكّ في أنّ وعي الرسول بضلال قومه، ووقوفه على أزمة الجماعة الدينية والأخلاقية[1]، واتصاله بالأحناف القائلين بالتوحيد، الباحثين عن ديانة إبراهيم، الحائرين في أحبّ وجوه العبادة إلى الله[2]، وسماعه من الخطباء في الأسواق، ومن أهل الكتاب... ذلك كلّه ولّد في نفسه التوق إلى بلوغ الحقّ، والبحث عن سبيل لتطهير النفس، وإنقاذ القوم ممّا هم عليه من ضلالة. فالصواب إذاً «أن تحنّث محمد كان تجربةً من جنس تجربة زيد بن عمرو بن نفيل، غايتها تطهير النفس من السالف، ومحاولة تبيّن معالم عبادة للمستقبل»[3].

لئن كانت الرواية التراثية لا تحتوي على تفاصيل في كنه حياة العزلة التي سلكها محمد، فإنّ فيها إشارات من المهم الوقوف عندها، واختلافات يُفيد شرحها:

- تصرّح الرواية التراثية بأن الرسول بُدئ بالرؤى الصادقة، ثم حُبّبت إليه الخلوة، فكان التحنّث في غار حراء. ويبدو هذا الترتيب محرجاً؛ لأن الخلوة بدت نتيجة للرؤى التي كان يراها النبي في نومه، والأحرى أن تكون الخلوة سابقة زمنياً للرؤيا؛ بل ممهّدة لها[4]. فهل يعني ترتيب القدامى (الرؤيا

(1) إن حرب الفجّار التي حضرها الرسول وشارك فيها كانت أهمّ علامة على تلك الأزمة، وهي أزمة أدّت إلى ما يُسمّيه م. وات «النزعة الإنسانية». محمد في مكّة، ص53.

(2) «قال ابن إسحاق: وحدثني هشام بن عروة عن أبيه عن أمه أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما قالت: لقد رأيت زيد بن عمرو بن نفيل شيخاً كبيراً مسنداً ظهره إلى الكعبة وهو يقول: يا معشر قريش، والذي نفس زيد بيده ما أصبح منكم أحد على دين إبراهيم غيري، ثم يقول: اللهم لو أني أعلم أي الوجوه أحبّ إليك عبدتك به، ولكني لا أعلمه. ثم يسجد على راحته». ابن هشام، ج1، ص162.

(3) جنوف، عبد الله، محمّد قبل البعثة، ص66.

(4) الجزار، منصف، ص345، وكذلك: عامر، جيهان، بدء الوحي من خلال المصادر الشيعية الاثني عشرية: بحار الأنوار للمجلسي أنموذجاً، ص211-219.

فالخلوة) أن الوحي انطلق قبل الخلوة في شكل رؤى صادقة، ولا سيّما أنّ الرواية تسمح بمثل هذا الفهم: «أول ما بُدئ به رسول الله ﷺ من النبوّة الرؤيا الصادقة، لا يرى رسول الله ﷺ رؤيا في نومه إلا جاءت كفلق الصبح، وحبّب الله تعالى إليه الخلوة»[1].

وتبعاً لذلك، هل يمكن اعتبار الوحي المحمّدي قد انطلق وحياً رؤياوياً (révélation visionnaire) ليتطوّر نحو الوحي السماعي (révélation auditive) بظهور ملك الوحي ومخاطبته لمحمد لاحقاً؟[2].

إن هذه الفرضية يصعب قبولها انطلاقاً من مصنّفات السيرة ذاتها؛ فهذه المصنّفات تفصل بين التحنّث وبدء الوحي فصلاً تامّاً: «حتى إذا كانت الليلة التي أكرمه الله فيها برسالته جاءه جبريل...». ولئن أشار القدامى إلى رؤى الرسول الصادقة، فإنهم عجزوا عن ذكر أيّة رؤيا من رؤى هذه الفترة؛ بل إن مجمل المصنّفات التراثية لا تُقدّم أيّ مثال لرؤيا صادقة للرسول قبل لقائه بملك الوحي. نضيف إلى ما تقدّم أن الوحي المحمدي لم يتطوّر من الرؤيا إلى السماع؛ بل إن هذين النوعين من الوحي كانا متحايثين في تجربته النبوية، وهو ما سنبيّنه في الباب الثاني.

- تلحق بالإشكالية السابقة إشكالية أخرى تتعلّق بسماع الرسول أثناء فترة تحنّثه: «كان لا يمر بحجر ولا شجر إلا سلّم عليه وسمع منه، فيلتفت رسول الله ﷺ خلفه وعن يمينه وعن شماله، فلا يرى إلا الشجر وما حوله من الحجارة وهي تحييه بتحية النبوة: السلام عليك يا رسول الله». أَحلّت الكلمة (كلمة الوحي) في الشجر والحجارة تهيئةً للنبي لاستقبال خطاب الوحي من الملك لاحقاً، أم الأمرُ يتعلق بنفسية النبي المرتاضة بالخلوة والتأمُّل، فكان

---

(1) ابن هشام، ج1، ص168.

(2) حول هذين النوعين من الوحي، راجع:

- Andrae, (Tor), Mahomet sa vie et sa doctrine, p. 47-48.

- Wensinck, (A.J), art: Wahy, in E.I[1].

أن وقعت في نفسه شبهة النبوّة فأسقطها على العالم الخارجي؟ ألا يبدو الأمر وكأن القدرة على القول انمحت لدى النبي لتترامى في الكون، ومن ثمة عليه أن يقرأ/ يجمع، وأن يذكر (ومن أسماء القرآن: الذِّكر)؟[1].

يحار الباحث في التوفيق بين خصيصة تسليم الشجر والحجارة على الرسول بـ «تحية النبوّة» وبين ما عاناه الرسول عند ظهور الملك له لاحقاً من خوف وشكّ بلغ، في بعض الروايات، العزم على الانتحار، والأحرى أن يكون لقاؤه بملك الوحي هادئاً، إذا صحّ ما يرويه القدامى من تهيئة النبي بالرؤى الصادقة، وبتسليم الشجر والحجارة عليه بتحيّة النبوّة. ولئن اكتفت مصنّفات السيرة المتقدّمة بذكر خبر تسليم الشجر والحجارة عليه، فإن المتأخرين من أهل السيرة توسّعوا في هذا الأمر. «وجاء عن عمرو بن شرحبيل أن رسول الله ﷺ قال لخديجة: إذا خلوت وحدي سمعت نداء أن يا محمد يا محمد، وفي رواية أرى نوراً؛ أي يقظةً لا مناماً، وأسمع صوتاً، وقد خشيت أن يكون والله لهذا أمر، وإني لأخشى أن أكون كاهناً؛ وفي رواية أخرى: أخشى أن يكون بي جنون. فقالت: كلا يا بن عم. ما كان الله ليفعل بك ذلك، فوالله إنك لتؤدّي الأمانة، وتصل الرحم، وتصدق الحديث، فلا يكون للشيطان عليك سبيل... ونقل الماوردي عن الشعبي أن الله قرن إسرافيل -عليه السلام- بنبيّه ثلاث سنين يسمع حسّه ولا يرى شخصه، يعلمه الشيء بعد الشيء، ولا يذكر له القرآن، فكان في هذه المدّة مُبشّراً بالنبوة؛ وأمهله هذه المدة ليتأهب لوحيه... وإنّ المدة التي بُشّر فيها بالنبوّة كانت ستّة أشهر، وهذا الشيء الذي كان يعلمه له إسرافيل لم أقف على ما هو، والله أعلم؛ وبعد ذلك حبّب الله إليه الخلوة التي يكون بها فراغ القلب والانقطاع عن الخلق»[2].

---

(1) راجع:

Benslama, (Fethi), la nuit brisée, Muhammad et l'énonciation Islamique, p. 87.

(2) الحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص225-226. وكذلك: ابن كثير، ج1، ص398-399.

وهكذا تكون فترة التحنّث فترة تأهّب للوحي تهيّأ فيها النبي وتدرّب على الاتصال بالمفارق عياناً وسماعاً، وعانى فيها من الخوف ومن الشكّ، وظنّ بنفسه الجنون والكهانة. ولا نحسب ذلك سابقاً للخلوة كما يوهمنا الخبر؛ بل الراجح أن محمداً أغرق في الاختلاء والتأمُّل حتى صار يسمع نداءً، ويرى رؤىً، فأخذه الجزع، وانتابه الشكّ، فلجأ إلى خديجة التي ثبّتته وشدّت من أزره، ليعود إلى ممارسة الخلوة. والطريف أن الرؤى الصادقة، والأصوات المسموعة، والاتصال بإسرافيل، لم تكن عند أهل السيرة من باب الوحي؛ بل من باب التبشير بالوحي.

إن خبر تسليم الشجر والحجارة بسلام النبوّة على محمد يُذكّر بما تعرضنا إليه في قسم البشائر (الهواتف المبشرة بمحمد، والأصوات الحافظة له من أقذار الجاهلية)؛ وقد بان لنا أنها أخبار تستبق حدث الوحي وتمكّن له. ولا نعلم عن سنّة الوحي المحمدي استقاءَ الخطاب من الجماد، حجراً كان أو شجراً؛ بل إن ذلك عائد إلى تأثير البيئة الوثنية الجاهلية في ما صنع الرواة من أخبار[1].

- تحدّد الرواية التراثيّة إطار تحنّث محمد زماناً ومكاناً؛ فهو قد ألف التحنّث في كل عام شهراً من السنة، هو شهر رمضان، كما ألف أن يكون ذلك في جبل حراء. إن النسق الزمني الدوري للتحنّث (رمضان)، والإطار المكاني (الجبل)، يوحيان بأن التحنّث طقس تعبدي[2] ألزم به محمد نفسه. ولئن كان محمد قد اختار جبل حراء جرياً على سنّة المتألّهين من قريش،

---

(1) الجزار، منصف، مرجع سابق، ص296.

(2) من خصائص الطقس الديني أن يكون دوريّاً، راجع:

Leites (Adrien), temps béni et temps transhistorique, dans Studia Islamica, T89 1999, p. 23.

أمّا بخصوص المكان، فإن الجبل عُدّ مكاناً نموذجياً لتلقّي الغيب عند جلّ الشعوب؛ وقد كان الكاهن في الجاهلية ينزل الجبال. انظر: ابن هشام، ج1، ص150-151. وكذلك: ابن منبه، وهب، كتاب التيجان في ملوك حمير، وكذلك:

Fahd (toufic): la divination arabe, premiére partie: religion et divination en arabie centrale.

وزيد بن عمرو أحدهم، فإن اختيار شهر رمضان لإجراء طقس التحنّث يبدو على غير سنّة؛ فهذا الشهر ليس من الأشهر الحرم في الجاهلية، ولم يرد ذكره في الإخبار عن الحنفاء. والراجح أنّ أهل السيرة قد حدّدوا شهر رمضان ليتناسق خبرهم وما جاء في القرآن: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [البقرة: 2/ 185]. وممّا يؤكد ذلك أن صاحب السيرة الحلبية ذهب إلى حدّ القول: إن تحنّثه كان في شهر ربيع الأول؛ ليتفق تاريخ بعثته مع تاريخ ولادته[1]؛ لكن هل حافظ الرسول طول ما يربو على عشر سنوات على التحنّث شهراً في كلّ سنة؟

لقد رأينا أن العزلة قد ألقت في نفس محمد شبهة النبوّة، ونظنّه مال منذ ذلك الحين إلى المداومة على العزلة مدة طويلة تفوق الشهر؛ بل لعلّ حياته انقلبت قُبيل بدء الوحي إلى عزلة دائمة لا يقطعها إلا ليتزوّد بما يقيم الأود[2].

- مالت مصنّفات السيرة المتأخرة إلى طرح السؤال الآتي: بم كان محمد يتعبّد أثناء تحنّثه؟ وتراوحت الإجابة بين القول: إنه «كان يتعبّد بكل ما صحّ أنه شريعة لمن قبله غير ما نسخ من ذلك في شرعنا»، «والقول: إنه «كان يتعبّد بشريعة إبراهيم»[3]. إن مثل هذه الإجابة تمجيدية في غايتها، تنظر إلى سيرة النبي قبل الوحي من خلال مجمل الرسالة المحمدية، فلا حرج عندها إذاً في أن يتبع النبي قبل الوحي ما جاء في الشريعة الموسوية مثلاً، باستثناء ما نسخه الإسلام، وكأنّ للرسول علماً مسبقاً بما سينسخه القرآن من شرع المتقدّمين؛ وتلك تمام مقالة العصمة التي تبنّاها المتأخرون من أهل السيرة.

---

(1) الحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص227.

(2) تلمح الرواية التراثية إلى ذلك بقولها: «وكان يخلو بغار حراء يتحنّث فيه الليالي ذوات العدد قبل أن يرجع إلى أهله، ثم يرجع إلى خديجة فيتزوّد لمثلها». ابن سعد، السيرة النبويّة من الطبقات الكبرى، مج1، ص204.

(3) الحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص227. وكذلك: ابن كثير، السيرة النبويّة، ج1، ص391.

إننا نرجّح أنّ محمداً كان في تحنّثه يتعبّد بالتوحيد، ويبحث عن صلة تهديه نحو الوقوف على كنه الله الواحد، لما لاحظناه من صلة شديدة في القرآن بين التحنّف والتوحيد[1].

تلك هي أهم الملاحظات والاستنتاجات التي تبيّناها من خلال تقليب مقالة القدامى في التحنّث؛ فكيف تعامل المصنّفون المحدثون مع خبر تحنّث محمد قبل البعثة؟

ب- التحنّث في مصنّفات المحدثين:

مكّننا استقراء هذه المصنّفات من الوقوف على أربع مقالات في تحنّث محمّد نوردها فيما يأتي:

- المقالة الأولى: هي مقالة تنزّل تجربة تحنّث الرسول في سياق فردي- نفسي؛ فهي تغفل سنّة التحنّث لدى الجاهليين ولدى الأحناف، وترى أنّ محمداً اختطّ لنفسه مساراً خاصّاً على غير عادات أهله. ومن الطريف أن يجتمع على هذه المقالة أهل التمجيد من المحدثين وأهل الطعن على السواء. يقول محمد فريد وجدي: «لم يظهر على محمد بن عبد الله ما يدلُّ على ما سيؤول إليه، غير ميل كان فيه إلى السكينة والتفكير، وكلّما تقدّمت به السن ازدادت حاجته إليهما، حتى تأدّى به ذلك إلى تمضية أيام بلياليها في غار حراء. هذه هي الصفة التي ميّزت محمّداً، وهي صفة لا يجوز أن تُغفل؛ لأنها تظهر ما استتر في سويداء نفسيته من النزوع إلى أفق الروح، والاتصال بعالم الملأ الأعلى؛ وما لازمت هذه الصفة نفساً بشرية إلا وجّهتها هذا التوجيه الروحي على قدر ما فيها من قوّة. ولقد كانت هذه الصفة مستوعبة شعور محمد استيعاباً لا يدع لغيرها مكاناً فيه، بدليل لجوئه إلى غار موحش أياماً وليالي متوالية، يُمضيها في التفكير وتلمّس المخرج من الحيرة... يحار

---

(1) (البقرة: 2/ 129، 135)، (آل عمران: 3/ 60، 67، 89، 95)، (النساء: 4/ 124، 125).

الفيلسوف في تعليل لجوء محمد بن عبد الله، وقد مُهّد له طريق الحياة، إلى غار يمضي فيه أياماً كثيرةً في بيئة مادية محضة، ليس فيها ما يُغري بالانقطاع للعبادة ولا بالتفرغ للتفكير»[1].

إن تجربة محمد، إذاً، كما يعرضها وجدي، تجربة فريدة في عصره، لا تعليل لها؛ بل إن علّتها الوحيدة خارجة عن إطار وعي محمد، كامنة في العناية الربّانية والتوجيه الإلهي، عائدة إلى القول بالاصطفاء. وهو اصطفاء يتنزه بمحمد عن المطالب البشرية المادية ليكون متمحضاً للروحانيات، ومن ثمة ارتقى إلى مرتبة النبوّة. ولئن خرج وجدي بخصيصة التحنّث من حيّز الوعي المحمدي ليردّها إلى العناية الإلهية، فإن علي الدشتي قد انتزعها كذلك من حيّز الوعي المحمدي ليلحقها بحيّز اللاوعي المحمدي. فما عاناه الصبي محمد من فقر ويتم وحرمان قد أثر في نفسيته، فأضحى ميّالاً إلى الانطواء والتخيّل: «إن أفكار هذا الصبي قد تحوّلت، بمرور الوقت، لتنصبّ على النظام الاجتماعي، وتجد فيه مصدراً من مصادر تعاسته (...) ولا بدّ أن تكون ضروب القلق والإثارة قد هاجت في نفس محمد الرؤيوية في تلك الأيام الطويلة التي قضاها في عزلته الموحشة يُراقب الإبل وهي تفتش عن طعامها الضئيل في الصحراء المسفوعة بالشمس... فمثل هذه الشخصية الانطوائية المنكفئة على ذاتها، والنزاعة إلى التأمّل والحلم، دون أن يلهيها عن ذلك صخب اللذائذ، لا بدّ أن تغدو أشدّ انطوائيةً وانكفاءً كلما مرّت سنة جديدة تقضيها وحيدة في الصحراء... إن العزلة ورتابة رعي الإبل اليومي في الصحراء كانتا كفيلتين بجعل صبي مثله شخصاً شديد التفحّص لدواخله، ميالاً إلى التخيّل، وصاحب رؤى»[2].

ولعل ما يلفت الانتباه في هذه المقالة أنّها لا تُحدّد زمناً انطلقت فيه عزلة

(1) وجدي، محمد فريد، السيرة النبوية تحت ضوء العلم والفلسفة، ص87-89. وكذلك: رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي، ص95-110.

(2) الدشتي، علي، 23 عاماً: دراسة في السيرة النبوية المحمدية، ص30-32.

محمد؛ بل تميل إلى الإطلاق في هذه النقطة، معتبرةً أنّ ميله إلى العزلة كان منذ الصبا؛ منذ عهد الرعي في الصحراء. عموماً، إنّ محمداً لم يعِ المشكلة الدينية؛ بل دُفع إليها دفعاً دون إرادة، ولم تساور ضميره المشكلة الغيبية؛ بل إن الوحي انبثق فجأةً، تماماً كما مال فجأةً إلى العزلة. يشرح مالك بن نبي الآية القرآنية: ﴿وَمَا كُنتَ تَرْجُوٓاْ أَن يُلْقَىٰٓ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبُ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِّلْكَٰفِرِينَ﴾ [القصص: 28/ 86]، قائلاً: «هل معنى هذا إلا أنه لم يكن لديه أدنى أمل في أن يقوم بدور في دعوة من أجله هو، لا قبل عزلته ولا خلالها... وإذاً ليس هناك من سبب لأن ننسب للصادق الأمين نيةً مبيّتةً للتأمل في مشكلة ميتافيزيقية لحظة تهيّئه للانسحاب والعزلة»[1].

إن ما يمكن استخلاصه من هذه المقالة أنّ محمداً عاش قبل الوحي مساراً نفسياً تميّز بالحيرة والانطواء، لكنّه لم يتقصّد الوحي، ولم يُفكّر في المشاكل الغيبية حتى فاجأه الوحي، أو حتى غلبت عليه التخيّلات والرؤى؛ وهي مقالة تقوم على نقيض المقالة الثانية.

- المقالة الثانية: تنزّل هذه المقالة تحنّث الرسول في سياق الاتصال بأهل الكتاب، وهو اتصال تم بوساطة التجارة، وبفضل الأحابيش والمبشرين المسيحيين[2]. وترى أن تحنّث محمد شديد الشبه بسلوك المانويين؛ بل إن ت. أندري يرى أن عبارة «حنيف» متأتّية من السريانية (Hanpa) التي تعني الوثنيين، وهي عبارة أُطلقت على الموحدين من غير اليهود والمسيحيين؛ أي على المانويين والصابئة[3]. ومن ثمّة كان محمد في تحنّثه متّبعاً سلوك المانويين، وسلوك المسيحيين المتزهدين[4] وقد ذهب أصحاب هذه المقالة

(1) ابن نبي، مالك، الظاهرة القرآنية، ص132-133.

(2) Blachère, (R), le probléme de Mahomet, pp. 20-22.

(3) - Andrae, (Tor), Mahomet sa vie et sa doctrine, p. 109, aussi: Blachère, (R), le probléme de Mahomet, p. 22.

(4) andrae, p. 42.

إلى أن عبارة «أمّي» الواردة في القرآن لا تعني جهل محمد بالقراءة والكتابة؛ بل تعني وعي محمد أنه ينتمي إلى أمّة لا كتاب لها[1]، ولهذا المذهب علاقة واضحة بفهمهم تحنّث محمد. يصف ت. أندري دوافع التحنّث قائلاً: «من البديهي أن محمداً كان قد وعى ضرورة الاستقلال الديني، هذه الفكرة التي نشرها ماني والغنوصيون في الشرق. ولقد أثرت فيه أفكار النسّاك السوريين حول الحساب (le Jugement) ووجّهت إيمانه. لم يكن محمّد على صلة عميقة بأتباع الفرق الغنوصية، وإنّما أخذ عنهم الأفكار التي تخدم وضعيته الدينية. وهكذا نفهم لماذا لم تراوده فكرة أن يصبح مسيحيّاً. كان يعرف من خلال شتات العقائد الغنوصية والمانوية التي وصلت إلى سمعه أن المسيحية كانت بكل بساطة أمّة دينية من بين أمم أخرى تلقّت مساعدة الوحي الإلهي. كان يعرف أيضاً أن لكل أمة نبيّاً، وكانت هذه الفكرة أشدّ الأفكار تأثيراً عليه؛ فأين هو الرجل الذي سيمنح العرب كتاباً موحى. هذه هي الفكرة التي هيأت للوحي المحمدي، إضافةً إلى ما سمعه من تلاوة النسّاك السوريين لأناشيدهم الدينية (القريانا) ولمختلف نصوصهم المقدّسة. أمّا إذا اعتبرنا أن تجربة الوحي سابقة لأفكار محمّد حول الوحي، فإننا نقصي إمكانية تفسير مسار محمد النفساني. كل ما يمكننا قوله إذاً أن التمثل الواعي للوحي، والتعبير الواضح عن الرسالة النبوية، لم يتمّا إلا على التدريج»[2].

وممّا يرجّح، لدى أهل هذه المقالة، صلة محمد بالمانوية التشابه الذي يجمع بين الإسلام والمانوية، ولا سيما في باب العقائد، فكلاهما يعدّد تعاقب الرسل، ويؤكّد بشريتهم وعبوديتهم لله، وكلاهما يرى أن عيسى لم يُصلب، وكلاهما يدعي مقالة الختم[3]. إن اتصال محمد بالمانويين والغنوصيين والنسّاك المسيحيين قاده إلى الوعي بتهافت ديانة قومه، وإلى الحيرة في طلب

(1) Blachère, (R), p. 32.

(2) Andrae, (Tor), pp. 106-107.

(3) Andrae, (Tor), p. 112.

كتاب خاصٌ به وبقومه، ما أفرز لديه «أزمة صوفية» على حد تعبير بلاشير. ولئن ذهبت المقالة السابقة إلى القول: إن محمّداً فوجئ بالوحي، فإن أهل هذه المقالة يرون أن محمّداً كان متهيئاً للوحي طالباً له، مستعداً له بصنوف الممارسات التعبديّة، مستعيناً عليه بما علمه عن أهل الكتاب.

وهكذا يمكننا القول: إن كل مقالة في التحنّث إنما هي مقالة في الوحي، وفهم له على نحو مخصوص. قد يكون محمد متهيئاً للوحي، ولعلّه بحثٌ عن هداية، لكن ربط المستشرقين تلك التجربة باتصاله بأهل الكتاب، وإنكار أصالة تجربة الحنفاء المكيّين، إنّما يعبّر في الحقيقة عن مركزية ترى التجربة المحمدية فرعاً من أصل هو المسيحية، أو اليهودية، وليست المانوية إلا حركة ضمن الفكر المسيحي.

- المقالة الثالثة: هي مقالة تنزّل تحنّث محمد ضمن السياق الجاهلي. لقد وقف محمد بعين المحقّق على الأزمة السياسية والدينية في مكة، كما وقف على ذلك أهله. وتلك الأزمة تجلّت في حرب الفجار، وفي التحالفات الجديدة بين القبائل، وفي إقدام اليهود والنصارى على تعيير العرب بعبادة الأوثان. وأدّى «انحلال السلطة إلى مزيد من حرية الناس في التفكير والجهر بالرأي، وانتهى ذلك بكثير من أهل مكة إلى أن زال من نفوسهم تقديس الأصنام»[1].

دفعت تلك الأزمة العديد من الأفراد (هم الأحناف) إلى اعتزال عبادة الأصنام، والامتناع عن الموبقات، والميل إلى التأمّل والخلوة؛ وكان محمد أحد هؤلاء، لكنّه تميّز عن الأحناف بخصائص منها:

- رغبته منذ يفاعته عن اللهو، وميله إلى التفكير والتأمّل، وقد هيأ له اشتغاله برعي الغنم سني صباه ذلك.
- شدة معاداته لعبادة الأصنام حتى أنه كان يجهر بعيب عقيدة قومه.

(1) هيكل، محمد حسين، حياة محمد، ص142.

- إكثاره من ساعات الخلوة، وانقطاعه عن الناس في حراء. وقد أراحه زواجه من خديجة من عناء العمل ووعثاء السفر في التجارة[1].

فما هي طبيعة تحنّث محمد؟ يبدو من خلال مصنّفات أهل هذه المقالة أنّ محمداً لم يكن يتعبّد في تحنّثه بقدر ما كان يُفكّر ويتأمّل؛ يُفكر في تغيير ما بقومه، ويتأمّل الكون وبديع صنعه، ويطمح إلى النفاذ إلى ما وراء هذه العوالم المحيطة به، ويروم كنه الخالق والخلق، والوقوف على العبرة من الخلق[2]. لقد كان محمد في تحنثه مفكّراً لا متصوفاً. فلمَ لمْ يصر خطيباً كقسّ بن ساعدة مثلاً، أو شاعراً تأمّليّاً كأمية بن أبي الصلت؟ لم يطرح صاحب **(حياة محمد)** هذا السؤال تصريحاً، لكنه قدم إجابةً دالّةً في هذا السياق؛ يقول: «كان من عادة العرب إذ ذاك أن ينقطع مفكروهم للعبادة زمناً في كل عام يقضونه بعيداً عن الناس في خلوة... وقد وجد محمد في ذلك خير ما يمكنه من الإمعان في ما شغلت به نفسه من تفكير وتأمُّل، كما وجد فيه طمأنينة نفسه... ولقد كان يشتدّ به التأمُّل ابتغاء الحقيقة، حتى أنه كان ينسى نفسه وينسى طعامه وينسى كلّ ما في الحياة... في هذا الكون كان يلتمس الحقيقة العليا، وبعد سنوات شغلت أثناءها هذه الحقائق العليا نفسه، صار يرى في نومه الرؤيا الصادقة تنبلج أثناءها أمام باصرته أنوار الحقيقة التي ينشد... وهذا الحق هو الله... وشارف محمد الأربعين، وذهب إلى حراء يتحنّث وقد امتلأت نفسه إيماناً بما رأى في رؤاه الصادقة، وقد خلصت نفسه من الباطل كله، وهو في توجهه هذا يقوم ويرهف ذهنه وقلبه، ويطيل الصوم، وتثور به تأملاته، فينحدر من الغار إلى الصحراء، ثم يعود إلى خلوته فيمتحن ما يدور بذهنه، وما يتبيّن له في رؤاه، ولقد طالت به الحال ستة أشهر حتى خشي على نفسه عبث الجنّ به»[3].

(1) راجع: علي، جواد، تاريخ العرب في الإسلام: السيرة النبويّة، ص145-150. وكذلك: هيكل، محمد حسين، ص132-135.

(2) علي، جواد، تاريخ العرب في الإسلام: السيرة النبويّة، ص150. وكذلك: هيكل، محمد حسين، ص135.

(3) هيكل، محمد حسين، حياة محمد، ص145-148.

لقد تطورت إذاً تجربة محمد أثناء التحنّث من التفكير في المجتمع والكون إلى الهيام بفكرة الله والتوصُّل إلى إجابات عن أسئلته الحارقة بالكشف لا بالتفكير، فتحول من مفكّر إلى راءٍ، ومن البرهان إلى العرفان، وكأنه عاش قبل الوحي حال التصوّف، وهو نفسه القائل: «رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة»[1].

إن ميزة هذه المقالة أنها مقالة تقدّم قراءة متناسقة لما جاء متناثراً في مصنّفات السيرة عند القدامى، وانبنت قراءتها على محاولة فهم تطوّر التجربة المحمدية قبل الوحي، دون سعي إلى التمجيد أو الطعن. وهي مقالة تنتبه إلى أثر المحضن، الذي نشأ فيه محمد، على تجربته، دون أن تغفل الجوانب الذاتية في شخصيته. ولعلّ مزيّة هذه المقالة كامنة في محاولة تحديد شواغل محمد أثناء تحنّثه، وهو ما سكتت عنه الرواية التراثية، على الرغم من أنه عمدة في فهم استعداد محمد للوحي.

- المقالة الرابعة: هي مقالة تردُّ خبر التحنّث، ويُمثلها هشام جعيط. لقد عمد جعيط إلى كتابة السيرة اعتماداً على القرآن فحسب، وألجأه ذلك إلى إنكار قصة تلقّي الوحي في غار حراء، ومن ثمة أنكر تحنّث محمد: «إن المصدر الوحيد الوثيق للتجلّي والوحي هو إذاً القرآن في سورتي التكوير والنجم. وبالتالي، فإن قصة غار حراء وما تبعها اختلاق بحت، لكنها ترمز بشكل مسرحي إلى أن النبي كان يتحنّث قبل البعثة، ويبحث عن العزلة كغيره من الحنفاء، وهذا مشكوك فيه كثيراً؛ فهو إذا كان عنده هوس بالشؤون الدينية، فمن زمن بعيد من دون شك، ولا نعرف في الحقيقة شيئاً عن فترة ما قبل النبوّة»[2].

هل يعني ذلك أن تاريخ محمد قبل البعثة تاريخ يلفّه النسيان؟ وأن لا وجه لبحث استعداد محمد للوحي؟

---

(1) صحيح مسلم، كتاب الرؤيا.

(2) جعيط، هشام، الوحي والقرآن والنبوّة، ص39. وانظر كامل الفصل الثالث: قصة الغار ولماذا اختُلِقت، ص33-46.

لقد ردّ جعيط خبر تحنّث محمد لإغفال ذكره في القرآن، ولأن المصادر فاقدة لثقة المؤرّخ ما دامت قد دُوّنت بعد قرن ونصف من البعثة، لكنّ القرآن نفسه يلحُّ في مواطن عديدة على الحنيفية، ولا شكّ في أنّ لهذا المصطلح دلالته في الإطار المكّي، كما يُشير القرآن إلى بعض أحوال محمد قبل البعثة[1]. إنّ استبعاد كلّ أخبار السيرة أمر لا يمكن تحقيقه؛ لأننا نرى الباحث نفسه يعوّل على الأخبار في مواطن عديدة من كتابه[2].

نخلص من عرض مقالات المحدثين من أهل السيرة في تحنّث محمد إلى جملة من النتائج، أهمها:

- اتفاق أغلب المصنّفات على مركزية فترة التحنّث في حياة محمد، باعتبارها فترة إعداد/ استعداد للوحي؛ وهي فترة تحتاج إلى التأويل لندرة الأخبار عنها في المظان القديمة.

- اختلاف المحدثين في تأويل تحنّث محمد مرجعاً ومضموناً؛ فمرجع هذه التجربة يتراوح بين التسديد الإلهي، أو التأثّر بأهل الكتاب، أو الانغراس في المحضن الجاهلي. أما مضمونها، فهو التعبّد، أو التفكّر، أو تدبر كتاب مقدس للاستقلال عن أهل الكتاب. ولا شكّ في أن ذلك الاختلاف في تأويل التحنّث مردّه الاختلاف في الغاية، طعناً كانت أم تمجيداً، وهو اختلاف سيؤثّر في النظر إلى الوحي المحمدي من جهة الأصالة خاصةً.

- إن أغلب مواقف المحدثين من تحنّث محمد قامت، على الرغم من

---

(1) تلمح بعض الآيات إلى تحنّث محمد: (آل عمران: 3/ 67-68)، و(الأنعام: 6/ 161-162)، و(يونس: 10/ 105-106)، و(النحل: 16/ 123)، و(الحج: 22/ 30-31)، و(الروم: 30/ 30-31)، وتشير آيات أخرى صراحةً إلى حال قبل البعثة: (القصص: 28/ 86)، و(الضحى: 93/ 7).

(2) نمثّل لذلك باعتماد جعيط على ما جاء في مصنّفات السيرة من أن سورة العلق أوّل ما أُنزل على محمد، الوحي والقرآن والنبوة، ص40.

تناقضها، على استقطاع عنصر من أخبار القدامى والبناء عليه؛ بل إن تلك المواقف جميعاً تجد حجيتها أحياناً في الخبر الواحد أو المصنف الواحد. فمدوّنة السيرة مرّت من مرحلة الجمع والسرد قديماً إلى مرحلة الانتقاء والتأويل حديثاً.



خاتمة الباب الأول

إن الوقوف على استعداد محمد للوحي، سواء من خلال النظر في البشائر أم من خلال تتبّع ملامح حياة النبي الروحية، مكّننا من:

- تقديم قراءة لأخبار البشائر نعدّها طريفة، قوامها أن تفكيك عناصر الرواية وتأويل رموز الحدث التبشيري مُفضيان بنا إلى الوقوف على رواية تحاور حدث الوحي، وتنشغل بإشكالياته، وتقتطع بعض ملامحه، وإن كانت تُحدّث عن حياة محمد قبل بدء الوحي. وقد سمح لنا ذلك بالقول: إن حياة محمد قبل البعثة قد صيغت على ضوء حدث البعثة، وبالقول: إن أخبار البشائر إنما هي مجرد سرّ استباقي لحدث الوحي.

- بيان دور تصوّر حياة محمد السابقة للبعثة في صياغة حدث الوحي. ولقد مكّن غموض هذه الفترة من حياته، وندرة الأخبار عنها، وسكوت القرآن بشأنها، من ظهور التأويل والاختلاف، ومن الوقوف على عسر مبحث الوحي المحمدي، وصعوبة الظفر بيقين في هذا الباب. وعلى الرغم من ذلك، فإن قدر الباحث أن يلجأ إلى الترجيح، اعتماداً على الممكن العمراني من جهة، وعلى طبيعة النفس البشرية من جهة ثانية.

- رصد أهمية النظر في حياة محمد السابقة للبعثة لما فيها من ملامح تهيّئ للوحي؛ ولعلّ أهم هذه الملامح تطوّر حياة محمد من الانتظام في المجتمع إلى العزلة، وتطوّر عقيدة محمد من التعبّد للأصنام إلى مفارقتها نحو التوحيد. وهو تطور قادته إليه عواملُ موضوعية وأخرى ذاتية. ولقد انقطع

محمد إلى حياة التأمّل والتفكير حتى بدت عليه شبهة الوحي من خلال الرؤى، فكان أن طالت عزلته، واشتدت رياضته الروحية تثبيتاً للنفس وطلباً للحقيقة.

- الوقوف على سيرة فنّ السيرة النبوية؛ فقد تطورت كتابة السيرة قديماً نحو الإيغال في الخيال، فتضخمت بشائر النبوّة وتكاثرت، ومالت مصنّفات السيرة نحو النزوع إلى تمجيد محمد قبل النبوّة، ونحو الانفتاح على سائر العلوم الإسلامية؛ فحاورت مصنّفات السيرة علوماً متاخمة، كالتفسير وعلم الكلام: باب الجدل العقدي منه على وجه الخصوص، كما مالت إلى العناية بالتبويب والترتيب الدالّين على وعي المؤرّخ أنه لا يسرد حياة محمد بقدر ما يُبيّن عقيدة ويُعبّر عن تصور. أمّا حديثاً، فقد عمد المصنّفون المحدثون إلى اقتطاع شذرات من خبر محمد قبل البعثة وتأويلها في سياق النظر في حدث الوحي أساساً. ولعل هذا ما سيزداد وضوحاً من خلال النظر في بدء الوحي في الباب الآتي.



الباب الثاني

في بدْء الوحي

«Le problème n'est pas de prouver ou de nier la transcendance. Le problème est de savoir comment se fait la rencontre entre un moi et la transcendance».

M.A Lahbabi: qu'est ce que la révélation? Réflexions; dans: sens et niveaux de la révélation, p. 76.

وقفنا، خلال الباب السابق، على صنوف الاستعداد للوحي في مصنّفات السّيرة النّبوية المحمّدية، وقد مال أهل السّيرة، كما أبنّا، إلى بناء حياة محمد بناء يستبق حدث الوحي، ويهيئ له بما وصفوا من بشائر، وبما شيّدوا من أحاديث كانت عندهم علامات مفضية حتماً إلى تلقّي الوحي؛ بل إنّنا وقفنا على «شبهة وحي» في أخبار اتصال محمد بالمفارق في بعض الأحايين. ولقد أشرفنا في الباب السابق على تخوم الوحي، من خلال الإبانة عمّا حفلت به حياة محمد من استعداد للوحي تجلّى في ميله إلى الانقطاع للعبادة، وفي غلبة الشواغل الدينية على روحه، وفي اتصاله بالحنفاء، وفي تعرّفه إلى بعض عقائد أهل الكتاب، ممّا رسّخ فيه نزعة التأمّل، فكانت تجربة التحنّث.

لقد تميّزت مصنفات السيرة (القديمة على وجه الخصوص) بخصيصة فنيّة وسمناها بسمة «السرد الاستباقي»؛ فكان كل ما سبق الحديث عن الوحي موظّفاً لغاية هي حدث الوحي؛ ومن ثمّة استبانت لنا مركزية حدث بدء الوحي، باعتباره ذروة الحركة السردية في مدوّنة السيرة. ونحن نعتقد أن حدث بدء الوحي يكتسي مثل تلك الأهمية لا في مصنفات السيرة فحسب؛ بل في حياة محمد، وفي حياة الأمة الإسلامية كذلك. فببدء الوحي صار محمّد نبيّاً، وانطلقت تجربة من أعظم التجارب الإنسانية وأكثرها غنىً؛ تجربة أسست لنفسها ديناً، وقطعت مع السالف، وتألفت أتباعاً. ولبدء الوحي أثر كبير في تجربة الوحي نفسها، وفي محمد، وفي الجماعة؛ فانطلاقاً من

بدء الوحي تحدّدت أطراف الوحي وسننه، وأخذت مضامينه تتشكل. واستناداً إلى بدء الوحي، وعى محمد نفسه نبيّاً، وشقّ بالوحي لنفسه طريقاً، واشتقّ منه سلطةً وخطاباً؛ وببدء الوحي تحدّدت كيفيات تدخّل الله في حياة الجماعة، وعلى أساسه تشكّلت الجماعات بين مؤيّد ومعارض. إن حدث بدء الوحي هو الحدث-النواة الذي قام على أساسه الدين الجديد، ونشأت من رحمه أمة جديدة. ولا نظنّ أفئدة المؤمنين في كلّ عصر إلا مشدودة إلى وهج ذلك الحدث، باعتباره الجذر الذي تنغرس فيه تجربة الإيمان برمّتها، وكونه حدث ميلاد محمّد نبياً.

قبل الخوض في القضايا التي يثيرها حدث بدء الوحي، نرى لزاماً علينا أن نحدد بدء الوحي تحديداً زمنيّاً. تناولت جيهان عامر هذا الأمر في عملها (**بدء الوحي من خلال المصادر الشيعية الاثني عشرية**)، فحددت بدء الوحي تحديداً تاريخياً: «ينفتح فيه بدء الوحي بتلقّي الوحي الأول، وينغلق بحدث الهجرة إلى المدينة»[1]؛ وتحديداً معرفياً يضيق فيه بدء الوحي لينحصر في لحظة اللقاء الأول بين محمد والمفارق، أو هو «أوّل اتصال جرى بين محمد وربّه»[2]. إنّ هذا التأرجح بين الضيق والاتساع، بين اعتبار بدء الوحي فترةً تفوق العقد من الزمن واعتباره لحظةً تكاد تكون لا في زمان، قد أملاه الفصل عند هذه الباحثة بين التاريخي والمعرفي. ولا نظنُّ أنّ حفر الباحثة في دلالات مادة (ب، د، ء)، باعتبارها منطوية على معنيي الاستهلال (التاريخي) والحدوث (المعرفي)، يسوّغ ما ذهبت إليه من تضييق حيناً، وتوسيع حيناً آخر.

وإذا كان لا يمكن، بأي وجه من الوجوه، اعتبار بدء الوحي فترةً زمنيةً تنغلق بحدث الهجرة إلى المدينة، فإنّه لمن التعسّف، في رأينا، أن نردَّ بدء

(1) عامر، جيهان، بدء الوحي من خلال المصادر الشيعية الاثني عشرية: بحار الأنوار للمجلسي أنموذجاً، ص13.
(2) المصدر نفسه، ص172.

الوحي إلى لحظة هي لحظة اللقاء الأول بالمفارق، أو أن نختزله إلى «أول اتصال جرى بين محمد وربّه». ولئن كنّا لا نحتاج إلى البرهنة على رفضنا التحديد الأول، فإنّ رفض التحديد الثاني يحتاج إلى نظر.

لمّا كان الوحي عملية اتصال بين الله والبشر، فإنّه يبدو من البدهي اعتبار بدء الوحي بدء ذلك الاتصال، **إلا أنّه لا ينحصر في ذلك الاتصال الأوّل في رأينا**. فتجربة الوحي المحمّدي، بمختلف الوجوه التي وردت عليها في المأثور من الأخبار، تُلزم الباحث ألا ينظر إليها نظرةً تبسيطيةً تفقدها ثراءها وتعقّدها؛ فالوحي بدأ بالاتصال الأول بين محمد والمفارق، لكن الإيقان بالوحي لم يتم إلا على التدريج. إنّ تحديد بدء الوحي يجب أن يراعي طرفيْ الاتصال[1] ما دام الوحي عملية اتصال، ومن ثمة يمكننا القول: إنّ بدء الوحي انطلق مع أول اتصال جرى بين محمد والمفارق، وانغلق بحصول الوعي النبوي لدى محمد.

وعلى الرغم من أنّ المهتمين بالتحديث عن سيرة محمد لم يخوضوا في إشكاليات تحديد بدء الوحي تحديداً زمنياً، تفطّن بعضهم إلى أنّ بدء الوحي لا ينحصر في لحظة اللقاء الأول بالمفارق. فابن كثير لم يكتفِ في الباب الذي وسمه بـ (باب كيفية بدء الوحي) بالتحديث عن أول اتصال جرى بين محمد وربّه، وإنّما تجاوز ذلك إلى الإبانة عن تفاعل محمد مع ما حدث له، ودور المحيطين به، وتكرُّر الاتصال[2]. ولعلّ الوعي بهذا الأمر كان أكثر حدّةً عند المعاصرين؛ فـ م. وات مثلاً لا تقتصر رواية بدء الوحي عنده على أول اتصال؛ بل تمتدُّ حتى نزول سورة المدثّر بعد فتور الوحي[3].

إنّ بدء الوحي حدث مركزي في حياة محمد؛ إذ وعى من خلاله نفسه نبياً، وانطلقت إثره الدعوة؛ لذلك لا يمكن في رأينا أن نردّه إلى لحظة اللقاء

(1) Voir: Bernard Meyer, Les pratiques de la communication, Paris, 1998, p. 9.

(2) ابن كثير، السيرة النبوية، ج1، ص402.

(3) وات، مونتغمري، محمّد في مكة، ص60.

الأول بالمفارق. وإنّما الرأي عندنا أنّ لحظة اللقاء الأول كانت لحظة تأسيسية لبدء الوحي، تلاها مخاض عسير امتدّ على فترة زمنية قاربت ثلاث سنوات عانى فيها محمد من الشكّ، وتدخّل فيها المحيطون به، وتكرّر أثناءها الاتصال بالمفارق حيناً، وفتَر أحياناً... ومن ثمّة أمكننا القول: إنّ بدء الوحي فترة لا لحظة، أيقن خلالها محمد على التدريج أنه مصطفى، ليتلقى عن الله رسالته.

ونحن سنهتم بحدث بدء الوحي في مصنّفات السيرة النبوية على أساس هذا التحديد، وسنسعى إلى الإجابة عن جملة من الإشكاليات أهمها:

- كيف تعامل الإخباريون مع خبر بدء الوحي؟ وما هي الرهانات التي صاغت تعاملهم مع ذلك الخبر؟
- ما هي الروايات المختلفة لحدث بدء الوحي؟ وما علاقتها بالإشارات القرآنية؟
- ما هي أهم مفاصل حدث بدء الوحي؟ وكيف انتظمت تلك المفاصل في مدوّنة السيرة؟
- كيف تعامل محمد مع الوحي الناشئ؟ وما هو دور المحيطين به في توجيه سلوكه؟
- كيف تمّ الوحي خلال هذه المرحلة البدئية؟ وما هي أطرافه وكيفياته ونتائجه؟

نسعى إلى تقليب الإجابة عن هذه الإشكاليات من خلال الوقوف على خبر بدء الوحي برواياته المختلفة في مصنّفات السيرة قديماً، ثم من خلال قراءة تعامل تلك المصنّفات مع خبر بدء الوحي، فتفكيك مفاصل هذا الحدث بلحظاته الأساسية المختلفة، وسننهي عملنا في هذا الإطار بتقليب مقالات المحدثين في بدء الوحي.

* * *

في رواية بدء الوحي

لئن اكتفت أولى مصنّفات السيرة النبوية باختيار رواية واحدة لبدء الوحي وإهمال ما عداها، فإنّ المصنفات المتأخرة جمعت بين الروايات المختلفة؛ لذلك عمدنا إلى نسبة الرواية إلى راويها، والإشارة إلى المصنّفات التي وردت فيها؛ لتسهل، من ثمّة، قراءة أنماط تعامل المصنّفات في التاريخ مع خبر بدء الوحي.

أ- رواية عبد الملك بن عبد الله بن أبي سفيان بن العلاء بن جارية الثقفي:

حدّثنا أحمد، حدّثنا يونس، عن ابن إسحاق قال: حدثّني عبد الملك بن عبد الله بن أبي سفيان بن العلاء بن جارية الثقفي، وكان واعية، عن بعض أهل العلم، أنّ رسول الله ﷺ حين أراد الله -عزّ وجلّ- كرامته وابتدأه بالنبوة، وكان لا يمر بحجر ولا شجر إلا سلّم عليه، وسمع منه. فيلتفت رسول الله ﷺ خلفه وعن يمينه وعن شماله، فلا يرى إلا الشجر وما حوله من الحجارة وهي تحيّيه بتحية النبوّة: السلام عليك يا رسول الله. فكان رسول الله يخرج إلى حراء في كلّ عام شهراً من السنة ينسك فيه. وكان من نسك في الجاهلية من قريش يطعم من جاءه من المساكين، حتى إذا انصرف من مجاورته وقضاه لم يدخل بيته حتى يطوف بالكعبة، حتى إذا كان الشهر الآخر الذي أراد الله -عزّ وجلّ- به ما أراد من كرامته من السنة التي بعثه فيها، وذلك شهر رمضان، فخرج رسول الله ﷺ كما كان يخرج لجواره،

وخرج معه بأهله، حتى إذا كانت الليلة التي أكرمه الله عزّ وجلّ برسالته، ورحم العباد به، جاءه جبريل بأمر الله تعالى فقال رسول الله ﷺ: لجاءني وأنا نائم فقال: اقرأ. فقلت: وما أقرأ؟ فغتّني حتى ظننت أنّه الموت، ثم كشطه عني، فقال: اقرأ. فقلت: وما أقرأ؟ فعاد لي بمثل ذلك. ثم قال: اقرأ. فقلت: وما أقرأ؟ وما أقولها إلا تنجياً أن يعود لي بمثل الذي صنع بي، فقال: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العَلق: 96/ 1-5]، ثم انتهى، فانصرف عني وهببت من نومي وكأنّما صور في قلبي كتاب. ولم يكن في خلق الله -عزّ وجلّ- أحد أبغض إليّ من شاعر أو مجنون، كنت لا أطيق أنظر إليهما. فقلت: إنّ الأبعد -يعني نفسه- لشاعر أو مجنون، ثمّ قلت: لا تحدّث قريش عنّي بهذا أبداً. لأعمدن إلى حالق من الجبل فلأطرحنّ نفسي منه فلأقتلنّها فلأستريحنّ، فخرجت ما أريد غير ذلك. فبينما أنا عامد لذلك سمعت منادياً ينادي من السماء يقول: يا محمد، أنت رسول الله وأنا جبريل. فرفعت رأسي إلى السماء أنظر، فإذا جبريل في صورة رجل صاف قدميه في أفق السماء يقول: يا محمد، أنت رسول الله وأنا جبريل، فوقفت أنظر إليه وشغلني عن ذلك وعما أريد. فوقفت ما أقدر على أن أتقدّم ولا أتأخّر، ولا أصرف وجهي في ناحية من السماء إلا رأيته فيها. فمازلت واقفاً ما أتقدّم ولا أتأخّر حتى بعثت خديجة رسلها في طلبي حتى بلغوا مكّة ورجعوا فلم أزلْ كذلك حتى كاد النهار يتحوّل، ثم انصرف عني وانصرفت راجعاً إلى أهلي حتى أتيت خديجة، فجلست إلى فخذها مضيفاً إليها فقالت: يا أبا القاسم، أين كنت؟ فو الله لقد بعثت رسلي في طلبك حتى بلغوا مكّة ورجعوا. فقلت لها: «إن الأبعد لشاعر أو مجنون»، فقالت: «أعيذك بالله يا أبا القاسم من ذلك. ما كان الله -عزّ وجلّ- ليفعل بك ذلك مع ما أعلم من صدق حديثك وعظم أمانتك وحسن خلقك وصلة رحمك. وما ذاك يا بن عم؟ لعلّك رأيت شيئاً أو سمعته». فأخبرتها الخبر فقالت: «أبشر يا بن عم واثبت له، فو الذي تحلف

به إني لأرجو أن تكون نبيّ هذه الأمة»، ثم قامت فجمعت ثيابها عليها، ثم انطلقت إلى ورقة بن نوفل، وهو ابن عمها، وكان قد قرأ الكتب، وكان قد تنصّر وسمع من التوراة والإنجيل، فأخبرته الخبر وقصّت عليه ما قصّ عليها رسول الله ﷺ أنه رأى وسمع. فقال ورقة: «قدوس قدوس. والذي نفس ورقة بيده، لئن كنت صدقتني يا خديجة إنه لنبي هذه الأمة، وإنه ليأتيه الناموس الأكبر الذي كان يأتي موسى عليه السلام، فقولي له فليثبت». ورجعت إلى رسول الله ﷺ فأخبرته ما قال لها ورقة، فسهّل ذلك عليه بعض ما هو فيه من الهمّ بما جاءه. فلما قضى رسول الله ﷺ جواره صنع كما كان يصنع: بدأ بالكعبة فطاف بها، فلقيه ورقة وهو يطوف بالكعبة، فقال: يا بن أخي. أخبرني بالذي رأيت وسمعت، فقصّ عليه رسول الله ﷺ خبره. فقال ورقة: «والذي نفس ورقة بيده، إنه ليأتيك الناموس الأكبر الذي كان يأتي موسى عليه السلام، وإنك لنبي هذه الأمة. ولتؤذينّ، ولتكذبنّ، ولتقاتلنّ. ولئن أنا أدركت ذلك لأنصرنّك نصراً يعلمه الله». ثم أدنى إليه رأسه فقبّل يافوخه، ثم انصرف رسول الله ﷺ إلى منزله، وقد زاده الله -عزّ وجلّ- من قول ورقة ثباتاً، وخفّف عنه بعض ما كان فيه من الهمّ».

(ابن إسحاق، ف140، ص100-103).

ب- رواية عبيد بن عمير الليثي:

قال ابن إسحاق: وحدّثني وهب بن كيسان مولى آل الزبير قال: سمعت عبد الله بن الزبير وهو يقول لعبيد بن عمير بن قتادة الليثي: حدثنا يا عبيد كيف كان بدء ما ابتُدئ به رسول الله ﷺ من النبوّة حين جاءه جبريل عليه السلام؟ قال: فقال عبيد الله وأنا حاضر يحدث عبد الله بن الزبير ومن عنده من الناس: كان رسول الله يجاور في حراء من كل سنة شهراً، وكان ذلك ممّا تحنّث به قريش في الجاهلية... فكان رسول الله ﷺ يجاور ذلك الشهر من كل سنة يطعم من جاءه من المساكين، فإذا قضى رسول الله ﷺ جواره

من شهره ذلك كان أول ما يبدأ به، إذا انصرف من جواره، الكعبة قبل أن يدخل بيته، فيطوف بها سبعاً أو ما شاء الله من ذلك، ثم يرجع إلى بيته، حتى إذا كان الشهر الذي أراد الله تعالى به فيه ما أراد من كرامته، من السنة التي بعثه الله تعالى فيها، وذلك الشهر شهر رمضان، خرج رسول الله ﷺ إلى حراء، كما كان يخرج لجواره ومعه أهله، حتى إذا كانت الليلة التي أكرمه الله فيها برسالته، ورحم العباد بها، جاءه جبريل عليه السلام بأمر الله تعالى.
قال رسول الله ﷺ: فجاءني جبريل وأنا نائم بنمط من ديباج فيه كتاب، فقال: اقرأ. قال: قلت: ماذا أقرأ؟ قال: فغتّني به حتى ظننت أنه الموت، ثم أرسلني، فقال: اقرأ. قال: فقلت: ماذا أقرأ؟ ما أقول ذلك إلا افتداءً منه أن يعود لي بمثل ما صنع بي. فقال: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ① خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ② ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ③ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ④ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ﴾. قال: فقرأتها ثم انتهى فانصرف عني، وهببت من نومي فكأنما كُتبت في قلبي كتاباً. قال: فخرجت حتى إذا كنت في وسط من الجبل سمعت صوتاً من السماء يقول: يا محمد، أنت رسول الله وأنا جبريل، قال: فرفعت رأسي إلى السماء أنظر فإذا جبريل في صورة رجل صافّ قدميه في أفق السماء يقول: يا محمد، أنت رسول الله وأنا جبريل قال: فوقفت أنظر إليه فما أتقدّم وما أتأخّر، وجعلت أصرف وجهي عنه في آفاق السماء، قال: فلا أنظر في ناحية منها إلا رأيته كذلك، فمازلت واقفاً ما أتقدّم أمامي وما أرجع ورائي حتى بعثت خديجة رسُلها في طلبي، فبلغوا أعلى مكّة ورجعوا إليها وأنا واقف في مكاني ذلك، ثم انصرف عني. وانصرفت راجعاً إلى أهلي، حتى أتيت خديجة فجلست إلى فخذها مضيفاً إليها، فقالت: يا أبا القاسم، أين كنت؟ فو الله لقد بعثت رسُلي في طلبك حتى بلغوا مكّة ورجعوا لي. ثم حدّثتها بالذي رأيت، فقالت: أبشر يا بن عم واثبت، فوالذي نفس خديجة بيده إني لأرجو أن تكون نبيّ هذه الأمة. ثم قامت فجمعت عليها ثيابها، ثم انطلقت إلى ورقة بن نوفل، وهو ابن عمها، وكان ورقة قد تنصّر وقرأ الكتب، وسمع

من أهل التوراة والإنجيل، فأخبرته بما أخبرها به رسول الله ﷺ أنه رأى وسمع، فقال ورقة بن نوفل: «قدوس قدوس، والذي نفس ورقة بيده، لئن كنت صدقتني يا خديجة لقد جاءه الناموس الأكبر الذي كان يأتي موسى، وإنه لنبي هذه الأمة فقولي له فليثبت. فرجعت خديجة إلى رسول الله ﷺ فأخبرته بقول ورقة بن نوفل، فلما قضى رسول الله ﷺ جواره وانصرف، صنع كما يصنع؛ بدأ بالكعبة فطاف بها، فلقيه ورقة بن نوفل وهو يطوف بالكعبة فقال: يا بن أخي أخبرني بما رأيت وسمعت، فأخبره رسول الله ﷺ، فقال له ورقة: والذي نفسي بيده، إنك لنبيّ هذه الأمة، ولقد جاءك الناموس الأكبر الذي جاء موسى ولتكذبنّه، ولتؤذينّه، ولتخرجنّه، ولتقاتلنّه، ولئن أنا أدركت ذلك اليوم لأنصرنّ الله نصراً يعلمه، ثم أدنى رأسه منه، فقبل يافوخه، ثم انصرف رسول الله ﷺ إلى منزله».

(ابن هشام، ج1، ص196-171؛ السهيلي، ج1، ص152؛ ابن كثير، ج1، ص402-404؛ الحلبي، ج1، ص223).

ج- رواية ابن عباس:

أخبرنا محمد بن عمر قال: حدثني إبراهيم بن إسماعيل بن أبي حبيبة عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس قال: فبينا رسول الله ﷺ على ذلك (من التحنّث) وهو بأجياد، إذ رأى ملكاً واضعاً إحدى رجليه على الأخرى في أفق السماء يصيح: يا محمد، أنا جبريل، يا محمد، أنا جبريل. فذعر رسول الله ﷺ من ذلك وجعل يراه كلّما رفع رأسه إلى السماء، فرجع سريعاً إلى خديجة فأخبرها خبره وقال: يا خديجة، والله ما أبغضت بغض هذه الأصنام قطّ ولا الكهّان، وإني أخشى أن أكون كاهناً. قالت: كلا يا بن عم، لا تقل ذلك، فإن الله لا يفعل ذلك بك أبداً، إنك لتصل الرحم وتصدق الحديث وتؤدّي الأمانة وإنّ خلقك لكريم. ثمّ انطلقت إلى ورقة بن نوفل، وهي أول مرة أتته، فأخبرته ما أخبرها به رسول الله ﷺ، فقال ورقة: والله إنّ ابن عمّك لصادق، وإنّ هذا لبدء نبوّة، وإنه ليأتيه الناموس الأكبر، فمُريه أن

لا يجعل في نفسه إلا خيراً. وأخبرنا يحيى بن عباد وعفان بن مسلم قالا: أخبرنا حماد بن سلمة أحسبه عن ابن العباس أنّ النبي ﷺ قال: يا خديجة إني أسمع صوتاً وأرى ضوءاً، وإني أخشى أن يكون فيّ جنن. فقالت: لم يكن الله ليفعل بك ذلك يا بن عبد الله. ثم أتت ورقة بن نوفل فذكرت ذلك له.

(ابن سعد، ج1، ص204-205؛ الحلبي، ج1، ص239).

د- رواية جابر بن عبد الله:

عن يحيى بن أبي كثير قال: سألت أبا سلمة بن عبد الرحمن: «أيّ القرآن أنزل قبل؟»، فقال: «يا أيّها المدثّر»، فقلت: واقرأ باسم ربّك؟ فقال: سألت جابر بن عبد الله فقال: قال رسول الله ﷺ: إنّي جاورت بحراء شهراً، فلمّا قضيت جواري نزلت فاستبطنت الوادي، فنوديت فنظرت بين يديّ وخلفي وعن يميني وعن شمالي فلم أرَ شيئاً، ثمّ نظرت إلى السّماء فإذا هو على العرش في الهواء. فأخذتني رعدة -أو قال وحشة- فأتيت خديجة فأمرتهم فدثّروني فأنزل الله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ﴾ حتّى بلغ: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾».

(ابن كثير، ج1، ص413؛ الحلبي، ج1، ص239).

هـ- رواية عمرو بن شرحبيل:

عن يونس بن بكير عن يونس بن عمرو عن أبيه عن عمرو بن شرحبيل أنّ رسول الله ﷺ قال لخديجة: إنّي إذا خلوت وحدي سمعت نداءً، وقد خشيت، والله، أن يكون لهذا أمر، «قالت: معاذ الله، ما كان ليفعل ذلك بك، فوالله إنك لتؤدّي الأمانة وتصل الرحم وتصدق الحديث، فلمّا دخل أبو بكر وليس رسول الله ﷺ... ثم ذكرت له خديجة فقالت: يا عتيق اذهب مع محمد إلى ورقة. فلما دخل رسول الله ﷺ أخذ بيده أبو بكر فقال: انطلق بنا إلى ورقة. قال: ومن أخبرك؟ قال: خديجة. فانطلقا إليه، فقصّا عليه، فقال رسول الله ﷺ: إني إذا خلوت وحدي سمعت نداءً خلفي: يا محمد يا محمد،

فأنطلق هارباً في الأرض. فقال له: لا تفعل، إذا أتاك فاثبت حتى تسمع ما يقول لك ثم ائتني فأخبرني. فلما خلا ناداه: يا محمد. قلْ ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝١ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ حتى بلغ ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾. قل: لا إله إلا الله، فأتى ورقة فذكر له ذلك، فقال له ورقة: أبشر ثم أبشر، فأنا أشهد أنك الذي بشّر بك ابن مريم...».

(السهيلي، ج1، ص157؛ ابن كثير، ج1، ص398-399؛ الحلبي، ج1، ص234).

و- رواية سعيد بن المسيب:

وقال موسى بن عقبة عن الزهري عن سعيد بن المسيب قال: وكان فيما بلغنا أوّل ما رأى، يعني رسول الله ﷺ، أنّ الله تعالى أراه رؤيا في المنام فشقّ ذلك عليه، فذكرها لامرأته خديجة فعصمها الله عن التكذيب، ثم إنه خرج من عندها ثم رجع إليها فأخبرها أنه رأى بطنه شُقّ ثم غُسِل وطُهِّر ثم أعيد كما كان. قالت: هذا والله خير فأبشر. ثم استعلن له جبريل وهو بأعلى مكة، فأجلسه على مجلس كريم معجب. كان النبي ﷺ يقول: أجلسني على بساط كهيئة الدرنوك (نوع من البسط له خمل) فيه الياقوت واللؤلؤ، فبشّره برسالة الله عزّ وجلّ حتى اطمأن رسول الله ﷺ، فقال له جبريل: اقرأ. فقال: كيف أقرأ؟ قال: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾. قال: ويزعم ناس أنّ «المدثر» أول سورة نزلت عليه، والله أعلم، قال: فقبل رسول الله ﷺ رسالة ربّه واتبع ما جاءه به جبريل من عند الله، فلما انصرف منقلباً إلى بيته جعل لا يمر على شجر ولا حجر إلا سلّم عليه، فرجع إلى أهله مسروراً موقناً أنه قد رأى أمراً عظيماً. فلما دخل على خديجة قال: «أرأيتك الذي كنت حدثتك أني رأيته في المنام؟ فإنه جبريل استعلن إلي، فقالت: أبشر، فوالله لا يفعل الله بك إلا خيراً... ثم انطلقت من مكانها، فأتت غلاماً لعتبة بن ربيعة نصرانياً من أهل نينوى يُقال له عداس، فقالت له: يا عداس، أذكرك بالله إلا ما أخبرتني، هل عندك علم من جبريل؟ فقال: قدوس قدّوس. وما شأن

جبريل يذكر بهذه الأرض التي أهلها أهل أوثان. فقالت: أخبرني بعلمك فيه. قال: فإنه أمين الله بينه وبين النبيين، وهو صاحب موسى وعيسى عليهما السلام. فرجعت خديجة من عنده، فجاءت ورقة بن نوفل فذكرت له ما كان من أمر النبي ﷺ وما ألقاه إليه جبريل، فقال لها ورقة: يا ابنة أخي، ما أدري لعل صاحبك النبي الذي ينتظر أهل الكتاب الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل».

(ابن كثير، ج1، ص405-406).

تلك هي أهمّ الروايات التي نعثر عليها في مصنفات القدامى حول انبثاق الوحي. وقبل تفكيك هذه الروايات حريّ بنا أن نبيّن خصائص تعامل القدامى مع روايات بدء الوحي تفهماً لفكر مدوّنة السيرة.

- إنّ أوّل المصنّفات، ابن إسحاق وابن هشام، قد اكتفت برواية واحدة للحظة انبثاق الوحي، ثم ما فتئت الروايات تتكاثر حتى وقفنا مع ابن كثير، في القرن الثامن الهجري، على خمس روايات تُخبر كلها عن بدء الوحي. وينبئ هذا الأمر عن سمتين: الأولى أنّ الروايات كانت تتناسل كلّما أوغل المسلم في التاريخ؛ والثانية أن المتأخرين من أهل السيرة قد قدموا الجمع على التضعيف، ومالوا، من ثمة، إلى حشر الروايات وإن تناقضت لمجرد أنها وردت عن السلف. ولئن كانت هاتان السمتان من سمات الفكر الإسلامي عموماً، فإنه لمن المحرج حقاً أن نسجّل كل هذا الكم من الروايات حول حدث واحد مركزي يتعلق بانبثاق الديانة الإسلامية برمّتها، ويفترض إجماع الأمة عليه.

- لقد اهتمّ المسلمون بذلك الحدث تبعاً لخطورته، وتجلّى ذلك الاهتمام في ما لاحظناه في هذه الأخبار من حرص على أن تكون الرواية حديثاً على لسان النبي (كما هو الأمر في الروايات أ، ب، د، و)، كما تجلّى في الأسئلة التي انفتحت بها بعض الروايات، من مثل «حدثنا يا عبيد كيف كان بدء ما ابتدئ به رسول الله ﷺ من النبوة»؟ و«سألت أبا سلمة: أي

القرآن أنزل قبل؟». وهذا الحرص يُفسّر كذلك بخصيصة نفسية قوامها أن الإنسان شغوف أبداً بمعرفة لحظة البدء من كلّ أمر. إلا أنّ كل ذلك لم يمنع تعدّد الروايات، واختلاف المسلمين في التحديث عن بدء الوحي.

- دفع مسلك المتأخرين، في تقديم الجمع على التضعيف، إلى الوعي بحرج الجمع بين روايات تختلف أحياناً حد التناقض. ومن ثمّة، مال المتأخرون إلى محاولة التوفيق بين تلك الروايات بإيجاد حيل كيّسة يتجاوزون بها حرج الاختلاف؛ من ذلك ما ذهب إليه الحلبي من توفيق بين رواية جابر بن عبد الله، التي ترى أنّ «المدثّر» أول ما نزل على الرسول (الرواية د)، وسائر الروايات التي تذكر أنّ آيات العلق أول ما نزل. لقد أوجد الحلبي مخرجاً لطيفاً قوامه أنّ المُراد في رواية جابر «أول سورة **كاملة** نزلت في شأن الإنذار بعد فترة الوحي»[1]. وهكذا تكون آيات العلق أول الآيات النازلة. أما المدثر، فهي أول سورة نزلت كاملة. وعلى الرغم من أنّ الاختلاف بين الروايتين لا يتعلّق بتحديد أول ما أُنزل فحسب؛ بل يتعلق كذلك بإطار التنزيل والأحداث المصاحبة لبدء الوحي، فإن الحلبي قد أوهم بأن التمييز بين أولى الآيات النازلة وأولى السور النازلة كفيل بالتوفيق بين الروايتين.

أما ابن كثير، فقد اعتمد تمييز المتكلمين بين النبوة والرسالة ليوفّق بين الروايتين، ومن ثمة إنّ الله نبّأ محمداً بـ «اقرأ» وأرسله بـ «المدثر»[2]. وهكذا يحتل النصان القرآنيان مرتبة البدئية إلا أنّ أحدهما بدء وحي النبوة؛ أما الآخر، فهو بدء وحي الرسالة. ومن أمثلة هذا المسعى التوفيقي لدى المتأخرين سعيهم إلى التوفيق بين القول ببدء الوحي مناماً والقول ببدء الوحي يقظةً: «وهذا الذي ذكره عبيد بن عمير كالتوطئة لما جاء بعده من اليقظة كما تقدم من قول عائشة رضي الله عنها: "فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق

(1) الحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص248.
(2) ابن كثير، السيرة النبويّة، مج 1، ص414. كذلك: الحلبي، ج1، ص250.

الصبح". ويحتمل أن هذا المنام كان بعد ما رآه في اليقظة صبيحة ليلتئذٍ، ويُحتمل أنه كان بعده بمدة والله أعلم»[1]. إنّ الوجدان الجمعي لا يقبل أن يكون بدء أمر محمد قد تم مناماً لذلك نرى ابن كثير يجمع بين اليقظة والمنام مقدماً حال اليقظة، وهو بذلك إنما ينافح دون أصالة الوحي المحمدي.

- تطلّبت هذه النزعة أن ينحو أهل السيرة، في تحديثهم عن بدء الوحي، نحو كتابة سيرة للوحي فذّة؛ فعمدوا إلى التصرّف في الخبر بما يتلاءم وتصوّرَهم لما يجب أن يكون. نلمس ذلك من خلال المقارنة بين رواية ابن إسحاق ورواية ابن هشام (الروايتان أ وب). لمّا كان ابن هشام راوياً لسيرة ابن إسحاق، فإنه قد نقل عنه رواية بدء الوحي، لكنّه تصرّف فيها تصرّفاً نعدّه دالّاً؛ فالمقارنة بين الروايتين توقفنا على أن ابن هشام قد حافظ على رواية سلفه ونقلها حرفياً، إلا أنّه أسقط منها عنصراً وحيداً تعلّق بخوف محمد وشكّه في مصدر علمه، وعزمه من ثمّة على الانتحار.

إنّ تنامي الجدل الديني على عهد ابن هشام، وظهور الحركات المشكّكة في النبوّة أصلاً قد ألجأ الرجل إلى حذفِ ما اعتقد بأنّه يسلب الفذاذة عن شخصية محمد، وما ارتأى أنه يُمثّل مدخلاً للطعن عليه.

إنّ العنف الذي ميّز سلوك الملك إزاء محمد كان المنبت الذي هيّأ لذعر محمد وعزمه على الانتحار؛ لذلك لجأ اللاحقون من أهل السيرة إلى اجتثاث ذلك العنصر من منبته. وتمّ لهم ذلك بطريقتين: تمثلت الأولى في استنشاء رواية جديدة لخبر بدء الوحي، تمّ فيها اللقاء بين محمد والملك بصورة هادئة حميمية، وتم فيها التلقين بكل يُسر (انظر الرواية و). أمّا الطريقة الثانية، فتمثّلت في تأويل ذلك العنف بما يخدم فذاذة تلقّي محمد للوحي. فمن الطريف أن يُفسّر السهيلي ما ورد في خبر بدء الوحي من غط المَلك لمحمد حتى ظن أنّه الموت كما يأتي: «يكون في تلك الغطات الثلاث من

(1) المصدر نفسه، مج1، ص404. كذلك: السهيلي، ج1، ص153.

التأويل ثلاث شدائد يُبتلى بها أولاً، ثم يأتي الفرج، وكذلك كان لقي هو وأصحابه شدّةً من الجوع في شعب الحيف حين تعاقدت عليهم قريش، وشدّةً أخرى من الخوف والإيعاد بالقتل، وشدّةً أخرى من الإجلاء عن أحب الأوطان إليه، ثم كانت العاقبة للمتقين، والحمد لله ربّ العالمين»[1].
فالملك إذاً لم يكن يشتدّ على محمد حين كان يغطه بقدر ما كان يوحي إليه بما سيلاقيه من شدائد في دعوته. أما الحلبي، فقد ذهب في تفسير خوف محمد لا إلى خوفه من الجنون؛ بل إلى خوفه «من عدم القدرة على تحمُّل أعباء النبوّة»[2]، وكأن محمداً قد حصل له الإيقان بالنبوّة والعلم بأعبائها والوعي باصطفائه للدعوة منذ لحظة اللقاء بالملك.

نشأت هذه الروايات والمقالات التفسيرية إذاً لتخليص خبر بدء الوحي من كل شائبة تقعد بمحمد ووحيه عن صفة الفذاذة. وقد عضدتها في ذلك مقالات أخر نفذت من خبر بدء الوحي إلى التحديث بفضائل محمد في باب الوحي؛ من ذلك أنّ الحلبي يقرّر أن لا أحد من الأنبياء رأى جبريل في صورته التي خلقها الله عليها غير محمد، وأنّ «جبريل قد نزل عليه ستاً وعشرين ألف مرّة، ولم يبلغ أحد من الأنبياء هذا العدد»[3]. ونزعت تلك المقالات أحياناً إلى إثارة فضائل محمد مطلقاً وهي تخبر عن بدء الوحي، كأن يُمهد الحلبي لباب بدء الوحي ببيان فضل محمد على عيسى، وفضله على موسى، وباستدعاء أحاديث نبوية من مثل: «فضلت على الأنبياء بستّ لم يُعطهنّ أحد كان قبلي: غفر لي ما تقدّم من ذنبي وما تأخّر، وأُحلّت لي الغنائم، وجُعلت أمتي خير أمة، وجُعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، وأُعطيت الكوثر، ونُصرت بالرعب»[4].

---

(1) السهيلي، الروض الأنف، ج1، ص155.
(2) الحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص233.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص234-247.
(4) المصدر نفسه، ج1، ص221.

وهكذا، يستبين لنا أنّ مقالة أهل السيرة في بدء الوحي قد نشأت مقالة سردية إخبارية، وانتهت مقالة جامعة بين الإخبار عن بدء الوحي والاحتجاج لأصالته، واستدعى ذلك التصرّفَ بالأخبار ودعمها بما يخدم الغاية الحجاجيّة.

- لئن كانت السمة السابقة حجاجاً للمخالف من أهل الديانات الأخرى، فإنّ خبر بدء الوحي انطوى كذلك على حجاج المخالف من أهل الإسلام. ولما كانت المدوّنة التي نشتغل بها مدوّنةً سنّيةً، فإنّنا لاحظنا فيها انتصاراً لأهل السنّة. ففضلاً عن أنّ الرواية، التي سادت في مدوّنة السيرة، هي في الأصل رواية عائشة[1]، استنشأ اللاحقون رواية أقحموا فيها شخص أبي بكر الصديق ليكون حاضراً أثناء بدء الوحي، حاضناً محمداً، أميناً على سرّ بدء الوحي، كما هو شأن ورقة وخديجة... (الرواية هـ). ولعلّ المطلع على الرواية الشيعية يُلاحظ كذلك أنها تُقحم علياً في خبر بدء الوحي[2] تماماً كما فعل أهل السنّة مع أبي بكر.

(1) نعني الرواية (ب)، وهي رواية ينسبها ابن هشام إلى عبيد بن عمير الليثي. أمّا ابن كثير فينسبها إلى عائشة، وكذلك تفعل مدوّنة الحديث (انظر: البخاري، كتاب بدء الوحي. مسلم، كتاب الإيمان: باب بدء الوحي). وعموماً، إن الرواية ترتكز على رواية عائشة «أنّ أول ما ابتدئ به رسول الله ﷺ من النبوّة الرؤيا الصادقة. لا يرى رسول الله ﷺ رؤيا في نومه إلا جاءت كفلق الصبح. وحبّب الله إليه الخلوة، فلم يكن شيء أحب إليه من أن يخلو وحده...». راجع: ابن هشام، ج1، ص168. ومن مظاهر تسويد رواية عائشة عناية ابن كثير بشرحها، وردّ الروايات الأخرى إليها. راجع: ابن كثير، السيرة النبويّة، ص393 وما بعدها.

(2) من ذلك ما أورده المسعودي: «لما أراد الله -عزّ وجلّ جلاله تعالى- أن يتمّ نوره، ويظهر برهانه، وأتت له أربعون سنة، وكان قبل ذلك نبيّاً مستخفياً، أمر الله -عزّ وجلّ- جبريل -عليه السلام- أن يهبط إليه بإظهار الرسالة، فقال له ميكائيل عليه السلام: فأجيء معك. فنزلا فوجدا رسول الله ﷺ نائماً بالأبطح بين أمير المؤمنين علي عليه السلام وبين جعفر ابني أبي طالب عليهما السلام، فجلس جبرائيل عند رأسه وميكائيل عند رجليه، ولم ينبهاه إعظاماً له وهيبةً، فقال ميكائيل له: إلى أيّهم بُعثت؟ فقال: إلى الأوسط» (المسعودي، إثبات الوصية، ص125، نقلاً عن: الجزار، منصف، ص377).

- تلفتنا، في الروايات التي أضافها المتأخرون من أهل السيرة، الرواية «هـ»، وهي رواية تجعل الفاتحة أوّل ما أُنزل من القرآن «فلما خلا ناداه: يا محمد قل ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ۝ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ حتى بلغ ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾. قل لا إله إلا الله...». وقد علّق ابن كثير على هذه الرواية قائلاً: هذا لفظ البيهقي، وهو مرسل وفيه غرابة. وهو كون الفاتحة أول ما نزل»[1]. فلمَ نشأت هذه الرواية التي فيها غرابة؟

يبدو أنّ هذه الرواية قد نشأت للإجابة عن السؤال الآتي: بمَ كان محمد يصلّي؟

لقد مال أغلب الإخباريين إلى القول: إنّ جبريل استهلّ صحبته لرسول الله بأن علّمه الوضوء والصلاة[2]، ومن ثمّة وجب أن تكون الفاتحة في تصوّرهم من أوّل ما أُنزل على محمد. ونلمس من خلال الجمع بين الفاتحة والشهادة (لا إله إلا الله) أنّ أهل السيرة حاولوا المطابقة بين خبر بدء الوحي وتمثّل الكافة لأركان الإسلام التي تبدأ بالشهادتين فالصلاة. لقد أسلم محمد يوم بدء الوحي ولا ضير، ومن ثمة لم يحصل له الوعي برسالته على التدريج، وإنما حصل له ذلك كلّه دفعةً واحدةً.

إن مثل هذه القراءة لتعامل أهل السيرة مع أخبار بدء الوحي تسمح لنا بالقول: إنّ روايات بدء الوحي لئن تعدّدت فإنما كان ذلك للإجابة عن أسئلة راودت المسلمين بعد تمام الرسالة المحمدية؛ فهي إذاً أسئلة بعدية لحدث بدء الوحي حاول القدامى إخراج ذلك الحدث على ضوئها.

ولم تقف جهود أهل السيرة عند هذا الحد؛ بل إنهم حاولوا مواجهة خبر

---

(1) ابن كثير، مج1، ص399.

(2) انظر مثلاً: ابن إسحاق، ص169 ص117. كذلك: الحلبي، ج1، ص234-252. وقد شكّك السهيلي في ذلك الخبر مرجّحاً أنّ ابتداء فرض الصلاة كان إثر حدث الإسراء. ج1، ص162-163.

بدء الوحي بالأسئلة الفقهية اللاحقة. وكما كان ذلك الخبر مادة للجدل المذهبي-الديني، كان كذلك مادةً لاستنباط الأحكام الفقهية؛ فقد ذهب السهيلي إلى أنه «لا يضرب الصبي على القرآن إلا ثلاثاً كما غطّ جبريل -عليه السلام- محمداً ﷺ ثلاثاً»[1]. وذهب أيضاً إلى أنّه «في قوله اقرأ باسم ربك من الفقه وجوب استفتاح القراءة ببسم الله الرحمن الرحيم»[2]. لكن الحلبي نظر إلى البسملة لا من زاوية الفقه؛ بل من زاوية إشكاليات جمع القرآن وتدوينه، فقلب الإجابة عن سؤالين اثنين؛ أولهما: هل البسملة آية من الفاتحة؟ وثانيهما: ما مدى قرآنية البسملة المقترنة بكل سورة؟[3].

إنّ حضور قضايا الجدل والفقه وإشكاليات جمع القرآن، فضلاً عن التفسير والتأويل، منبئ بأن مدوّنة السيرة النبوية نشأت فناً سردياً لتتطور لاحقاً إلى مدوّنةٍ تستوعب سائر قضايا الفكر الإسلامي. وتماماً كما قرأ مصنّفو السيرة حياة محمد قبل البعثة من خلال الوحي، نظروا كذلك إلى حدث الوحي من خلال الثقافة التي أنتجها نصّ الوحي.

إنّ الدارس للسياق الذي تُنزِل فيه مدوّنة السيرة بدءَ الوحي يقف أمام مفارقة نصوغها كما يأتي: كيف السبيل إلى التوفيق بين بشائر النبوّة التي صاحبت محمداً منذ ولادته حتى لحظة بدء الوحي، وبين تصوير حدث بدء الوحي باعتباره حدثاً مفاجئاً هزّ كيان محمد؟ ألم يتريّض محمد على لقاء المفارق من خلال حدث النهي عن التعري، وحدث تسليم الشجر والحجارة عليه...؟ ذلك سؤال نُرجئ الإجابة عنه إلى حين تحليل سلوك محمد إزاء حدث بدء الوحي. مع ذلك، نلاحظ أنّ فكرة البشائر لم تنقطع ببدء الوحي، فقد تزامن الحدث مع بشيرتين؛ إحداهما ذاتية تتعلّق بمحمد، والأخرى كونية. تمثلت العلامة الأولى في حدث شق الصدر: «ثم أنّه خرج من عندها

(1) السهيلي، ج1، ص155.
(2) المصدر نفسه، ص154.
(3) الحلبي، ج1، ص236-238.

(خديجة)، ثم رجع إليها فأخبرها أنه رأى بطنه شقّ، ثم غُسل وطُهّر، ثم أعيد كما كان. قالت: هذا والله خير فأبشر، ثم استعلن له جبريل وهو بأعلى مكة...» (الرواية و). هكذا يكون هذا الحدث قد وقع لمحمد أكثر من مرة؛ وقع له أثناء طفولته المبكّرة في بني سعد، ثم وقع له قُبيل بدء الوحي، وكان تمهيداً لظهور جبريل. ونعتقد أنّ الأمر لا يتعلق باختلاف بين أهل السيرة في تحديد تاريخ حدث شقّ الصدر. فابن كثير الذي أورد الرواية «و» هو نفسه قد تحدث عن شقّ صدر محمد أثناء طفولته[1]. مع ذلك، علينا أن نسجّل اختلافاً طفيفاً بين الروايتين يتمثل في أنّ الحدث بدا في المرة الثانية كأنما هو رؤيا «أخبرها أنه رأى بطنه شُقّ...». فهل انتمى الحدث مرّةً إلى حيّز الواقع وأخرى إلى حيّز الرؤى؟ لكننا نعلم، من جهة أخرى، أنّ أهل السيرة وسموا رؤى محمد بالصادقة؛ أي المتحقّقة في الواقع، ومن ثمّة لا فرق بين الحدثين إلا إذا رأينا أنّ الرؤيا إنّما هي تعبير رمزي عمّا سيحصل في الواقع[2]. حينها يكون ما رآه محمد من شقّ للصدر وتطهير قد تحقّق ببدء الوحي[3].

إنّ سكوت مصنّفات السيرة الأولى عن إيراد مضامين الرؤى الصادقة، على الرغم من إجماعهم على حدوثها قبيل الوحي، أحرج اللاحقين المتأخرين من أهل السيرة، وجعلهم يتوسّعون في ذكر الخبر عنها، وإن كان ذلك باستعادة بشائر كانوا قد ألحقوها بحياة محمد المبكرة. كما أنّ شعورهم بجلال حدث بدء الوحي وضخامته جعلهم ينتقون من البشائر ما يليق بمقام ذلك الحدث، ولم يستقم عندهم تنزيل بدء الوحي في إطار خالٍ من العجيب. وضمن هذا المسعى تتنزّل البشيرة الثانية المتمثلة في قذف الجنّ بالشهب،

(1) ابن كثير، السيرة النبويّة، مج1، ص226-231.
(2) نُمثّل لذلك برؤيا يوسف المعبّرة رمزياً عن السيادة (يوسف 12/ 4).
(3) حلّلنا سابقاً العلاقة بين شقّ الصدر وحدث الوحي. راجع الفصل الثاني، بشائر النبوة، من الباب الأول (في الاستعداد للوحي).

وحجب الشياطين عن السمع أوان المبعث[1]. لقد نشأت هذه المقالة تفسيراً للآيات التي في سورة الجن ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ فَوَجَدْنَٰهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا ۝٨ وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَٰعِدَ لِلسَّمْعِ ۖ فَمَن يَسْتَمِعِ ٱلْـَٔانَ يَجِدْ لَهُۥ شِهَابًا رَّصَدًا﴾ [الجن: 72/ 8- 9]. لقد تفطّن ابن هشام إلى أنّ سورة الجن متأخّرة عن زمن المبعث، وإلى أنّ لقاء الجن بمحمد، واستماعهم إلى القرآن، وإيمانهم بالإسلام، وإشارتهم إلى الشهب، إنّما حدث بعد بعثته بسنوات، فحاول التوفيق بين الأمرين بالقول: «لما سمعت الجن القرآن عرفت أنها إنما منعت من السمع قبل ذلك لئلا يشكل الوحي بشيء من خبر السماء فيلتبس على أهل الأرض ما جاءهم من الله فيه لوقوع الحجة وقطع الشبهة»[2]؛ كما استنجد بحديث للرسول في تفسير الرمي بالنجوم[3]. وعلى الرغم من أنّ الحديث لا يربط بين بدء الوحي والرمي بالنجوم، وإنما يربط بين الرمي بالنجوم وانقطاع الكهانة، فإن ابن هشام نزّله في سياق بدء الوحي. هكذا يكون بدء الوحي متزامناً وانقطاع الكهانة، ومن ثمّة أسّس الخبر لأصالة الوحي المحمدي وردّ على تهم المخالفين له بالجنون والشعر والكهانة، وقضى على سلط العلم المنافسة بهدم جهة علمها. أمّا الحلبي، فقد واجه حرجاً في إيراد هذه البشيرة مردّه الوعي بأن الخبر في هذا الباب ملتبس بين أن يكون ذلك أوان مولده وبين أن يكون أوان مبعثه، وانتهى إلى التوفيق بأن عدّ الرمي بالنجوم كان قبل بعثته، إلا أنه ازداد حدّةً حين المبعث[4].

إنّ رغبة أهل السيرة في الربط بين حدث بدء الوحي وحدث الرمي بالشهب أملاه عليهم إحساسهم بأن حدثاً كونياً، من مثل بدء الرسالة

---

(1) انظر مثلاً: ابن هشام، ج1، ص148-150. وابن كثير، مج1، ص415-425. والحلبي، ج1، ص198-203.
(2) ابن هشام، ج1، ص148.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص149-150.
(4) الحلبي، ج1، ص198-203.

المحمدية، لا بدّ من أن يوازيه حدث كوني آخر، من مثل بدء القذف بالشهب. ونشط خيال المسلمين في تصوير حراسة الوحي؛ فصوّروا موكب الوحي تحفُّ به الملائكة تحفظه من المتخطّفين و«قطاع الطرق» حتى يبلّغ إلى الرسول. جاء في (**السيرة الحلبية**): «ما نزل جبريل بوحي قط إلا ونزل معه من الملائكة حفظة يحيطون به وبالنبي الذي يُوحى إليه، يطردون الشياطين عنهما لئلا يسمعوا ما يبلغه جبريل إلى ذلك النبي من الغيب الذي يوحيه إليه، فيبلغوه إلى أوليائهم»[1]. هكذا عمد المخيال الإسلامي إلى قياس الغائب على الشاهد، فاستوحى الإخباريون من الواقع مشاهد المواكب السلطانية لتكون كساءً يلحقونه بالمفارق، ويضمنون بفضله أصالة الوحي، وكأن صرف «الشياطين» عن تخطف الوحي لا يتم إلا بتجنيد العسس.

عموماً، يمكننا القول: إنّ أهل السيرة حرصوا على تنزيل خبر بدء الوحي في سياق من العجيب، مستأنسين في ذلك بما جاء في القرآن، فتداخل عندئذٍ عمل الراوي بعمل المُفسّر، تماماً كما أنشؤوا روايات ما فتئت تتكاثر، ومقالات على هامش الحدث المركزي (حدث بدء الوحي) عكست أسئلة الثقافة الإسلامية بعلومها المختلفة أكثر ممّا كانت إخباراً عن الوحي.

تلك أهم سمات تعامل أهل السيرة مع خبر بدء الوحي. وحريٌّ بنا الآن أن نحلّل ذلك الخبر، وأن نكشف عن أهم الإشكاليات التي يثيرها، وعن أهم الرهانات التي على أساسها صيغت تلك اللحظة الأساسية (لحظة لقاء المفارق). وقد عمدنا إلى تفكيك تلك اللحظة الأساسية إلى عناصر تيسيراً للتحليل، على الرغم من وعينا أنّ الظواهر تتشابك والفواعل تتداخل إلى حدٍّ يربك كل محاولة للتبويب. وقد أقمنا عملنا في تحليل خبر بدء الوحي على فصلين؛ يُعنى الأول **باللقاء بالمفارق**، ويُعنى الثاني **بسلوك محمد ودور الحماة**.

* * *

(1) المصدر نفسه، ج1، ص203.

الفصل الأول
اللقاء بالمفارق

لئن كنّا قد قلّبنا، في توطئة هذا الباب، أصناف تعامل أهل السّيرة القدامى مع خبر بدء الوحي، فإنّنا سنسعى، خلال هذا الفصل، إلى تفكيك حدث اللّقاء بالمفارق؛ لنجيب عن جملة من الإشكاليات أهمّها:

- ما هو الإطار الذي تنزّل فيه هذا الحدث زماناً ومكاناً؟ وما دلالة ذلك الإطار؟ وهل يمكن للباحث أن يستنبط رأياً يطمئن إليه في إخراج حدث اللّقاء الأوّل بالمفارق؟
- كيف تمّ ذلك اللّقاء بين محمّد والمفارق؟ وما هي صورة هذا المفارق؟
- بم نبرّر اختلاف أهل السّيرة في ضبط ملامح أساسيّة من ذلك الحدث المركزي لا يستقيم الاختلاف فيها؛ شأن تحديد سنّ محمّد، أو ضبط شهر بدء التنزيل...؟

1- إطار اللقاء:

نعني بالإطار الحيّزين الزماني والمكاني اللذين تمّت فيهما لحظة الاتصال الأوّل بين محمد والمفارق. وسنركز على الحيّز الزماني، لنهتم بالسياق الذي انخرط فيه بدء الوحي، وبسنّ محمّد، وبتاريخ بدء الوحي، من جهة تحديد الشهر واليوم اللذين تمّ ذلك فيهما، محاولين الوقوف على دلالة الإطار الزمني؛ كما سنحاول الوقوف على المكان ودلالته في سياق سنّة الاتصال بالمفارق عموماً.

- **السياق**: تُجمع كل روايات بدء الوحي على أنّ محمداً قد عاش تجربة الاتصال بالمفارق الأوّل في سياق زمني-نفسي خاص هو التحنّث؛ سواء كان ذلك أثناء التحنّث (الروايات أ، ب، ج، هـ)، أم كان مباشرةً إثر الفراغ منه (الرواية د). لقد تعرّضنا، في الباب الأول، لتحنّث محمد، ورأينا أن تلك الممارسة التعبديّة انقطاعٌ إلى حياة التأمّل والتفكير، ومفارقةٌ لعقائد أهل الجاهلية، وبحثٌ عن صلة تهديه نحو الوقوف على كنه الله الواحد[1]. ومِلنا إلى القول: إنّ عزلة محمد ما فتئت تطول، وإن رياضته الروحية ما فتئت تشتدُّ كلّما أوغل في الزمان. لقد تمّ الوحي لمحمد عندما بلغت تجربة التحنّث ذروتها. وفي روايات بدء الوحي ما يدعم فرضيتنا؛ إذ تذكر الروايات سمتيْن خرجتا بمحمد من باب التحنّث إلى باب الوحي؛ تمثّلت السمة الأولى في الرؤى الصادقة. أما السمة الثانية، فتعلقت بتسليم الشجر والحجارة عليه بسلام النبوّة. ونعتقد أنّ هاتين السمتين كانتا علامتين على بلوغ استعداد محمد لتلقي الوحي تمامه. ولئن كانت السمة الثانية صريحة في هذا الباب، فإن خصيصة الرؤى الصادقة تظلّ في حاجة إلى التبيان.

اكتفى الخبر في مدوّنة السيرة المتقدّمة بالإجمال في ذكر الرؤى «قال ابن إسحاق: فذكر الزهري عن عروة بن الزبير، عن عائشة رضي الله عنها أنّها حدثته: إنّ أول ما بُدئ به رسول الله ﷺ من النبوة، حين أراد الله كرامته ورحمة العباد به، الرؤيا الصادقة؛ لا يرى رسول الله ﷺ رؤيا في نومه إلا جاءت كفلق الصبح...»[2].

ما هي هذه الرؤى التي كان محمّد يراها في نومه؟ وكيف يتجلى صدقها؟ وهل تنتمي حقّاً إلى بدء النبوة/الوحي؟

واجه اللاحقون من أهل السيرة مثل هذه الأسئلة، فنشأت إجابات منها:

---

(1) راجع الباب الأول: الفصل الثالث من عملنا: معارف محمد وعقيدته.

(2) ابن هشام، ج1، ص168.

- «وكان فيما بلغنا أوّل ما رأى أنّ الله تعالى أراه رؤيا في المنام فشقّ ذلك عليه، فذكرها لامرأته خديجة، فعصمها الله عن التكذيب، ثم إنه خرج من عندها ثم رجع إليها فأخبرها أنه رأى بطنه شُقّ ثم غُسل وطُهّر ثم أُعيد كما كان. قالت: هذا والله خير فأبشر. ثم استعلن له جبريل...» (الرواية و).

- «... فلما دخل على خديجة قال: أرأيتك الذي كنت حدثتك أني رأيته في المنام؟ فإنه جبريل استعلن إليّ. فقالت: أبشر. فوالله لا يفعل الله بك إلا خيراً...» (الرواية و).

- «قد ثبت بالطرق الصحاح عن عامر الشعبي أنّ رسول الله ﷺ وكّل به إسرافيل، فكان يتراءى له ثلاث سنين، ويأتيه بالكلمة من الوحي والشيء، ثم وكّل به جبريل، فجاءه بالقرآن والوحي، فعلى هذا كان نزول الوحي عليه ﷺ في أحوال مختلفة؛ فمنها النوم كما في حديث ابن إسحاق، وكما قالت عائشة أيضاً: أوّل ما بُدئ به رسول الله ﷺ الرؤيا الصادقة»[1]. وأشار الحلبي إلى ذلك أيضاً بقوله: «نقل الماوردي عن الشعبي أنّ الله قرن إسرافيل عليه السلام بنبيه ثلاث سنين يسمع حسّه ولا يرى شخصه، ويعلّمه الشيء بعد الشيء ولا يذكر له القرآن، فكان في هذه المدّة مبشّراً بالنبوة، وأمهله هذه المدة ليتأهب لوحيه... ويدلّ لذلك ما قيل أنه ﷺ مكث خمس عشرة سنة يسمع الصوت أحياناً ولا يرى شخصاً، وسبع سنين يرى نوراً ولم ير شيئاً غير ذلك. وإن المدّة التي بشّر فيها بالنبوّة كانت ستة أشهر من تلك المدة التي هي اثنتان وعشرون سنة، وهذا الشيء الذي كان يعلّمه له إسرافيل لم أقف على ما هو والله أعلم، وبعد ذلك حبّب الله إليه الخلوة»[2].

تتراوح الإجابة إذاً بين أن تكون رؤى محمد متمثلةً في رؤى مناميّة تعلقت بشقّ الصدر وبرؤيا جبريل مناماً، وبين أن تكون متمثلةً في رؤى في

---

(1) السهيلي، ج1، ص153.

(2) الحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص225.

حال اليقظة تعلّقت بصحبة إسرافيل؛ صحبة لا يرى فيها شخص إسرافيل، وإنما يسمع حسّه ويرى نوره.

إنّ مثل هذه الروايات إنّما نشأت لتسدّ فراغاً في السيرة النبويّة، وهو فراغ ناجم عن سكوت المصادر الأولى عن التفصيل في باب الرؤى. ونلاحظ أنّ ما يذكره أهل السيرة المتأخرون من رؤى يقوم على تخوم الوحي، ويستحضر بعض شروطه. ونعتقد أنّ خيال المسلمين قد نشط في سدّ ذلك الفراغ استناداً إلى الحديث «**رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة**»[1].

وبغض النظر عن صحّة ما ذكروه من رؤى، فإنّ الراجح أنّ بدء الوحي تنزّل في سياق زمني-نفسي تميّز بشدة ميل محمد إلى العزلة والتأمُّل، بعد أن كان قد واظب على سنّة التحنّث، وأوغل في ذلك. ونظنُّ أن الرؤى المُشار إليها، وتسليم الشجر والحجارة عليه، لا يعنيان الصحة التاريخية لمثل هذه الأحداث بقدر ما يعنيان أنّ أفكار محمد وأسئلته الداخلية بدأت تفيض على الخارج، وتُلقي على العالم المحيط بمحمد بظلالها فتحاوره، وأنّ نفس محمد المرتاضة بالخلوة الشديدة بدأت تقدر على اختراق حجب الكون الغامض لتجلي أسراره، ولتتسمّع أصواتاً لا يتسمّعها الناس العاديون.

يمكننا أن نأخذ بتفسير نفساني يرى أن الرؤى والأصوات المسموعة إنْ هي إلا إسقاط لأفكار محمد وتأمّلاته الداخلية على العالم الخارجي[2]، لكن هذا التفسير تبسيطي يفقد ظاهرة الوحي ثراءها وتعقّدها. ولا نظنّ أنّ ما قدّمه صاحب (**فلق الصبح**)، من افتراض تعرُّض محمد إلى حالة محو لمعارفه، ونسيان أدى إلى حلول اللغة، صوراً ورموزاً، في العالم الخارجي[3]، كفيل

---

(1) مسلم، الصحيح، كتاب الرؤيا.

(2) الدشتي، علي، 23 عاماً: دراسة في السيرة النبوية، ص101.

(3) BenSlama, (F), La nuit brisée, p. 62.

بتفسير رؤى محمد وسماعه قبل الوحي؛ لأنّ الوحي المحمدي ليس بنشاط تذكّر بقدر ما هو نشاط تلقين[1].

يواجه الباحث غموضاً مجحفاً حول خصائص الزمن النفسي الذي عاشه محمد بسبب سكوت الروايات عن التفصيل في الحديث عن تخوم هذه اللحظة، وإعراض القرآن عن ذكرها. ومع ذلك، تخبرنا الآية الآتية عن حال محمد قبيل بدء الوحي: ﴿وَمَا كُنتَ تَرْجُوٓاْ أَن يُلْقَىٰٓ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبُ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِّلْكَٰفِرِينَ﴾ [القصص: 28/ 86]. ذهب المفسّرون القدامى إلى حمل هذه الآية على الدلالة على غفلة محمد التامّة عن الوحي تأسيساً لمقالة الاصطفاء، وتأكيداً لأنّ محمداً لم يطلب الوحي، ولم يتقصّده، وإنّما فُرِض عليه فرضاً[2]. لكن الآية صريحة، في نظرنا، في الإشارة إلى أنّ محمداً كان يعقد الرجاء على رحمة ربّه في تحصيل الكتاب: «﴿إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ﴾ [الإسراء: 17/ 87]». هل يعني ذلك أنّ محمداً قد كفّ عن طلب الإجابة عن أسئلته أثناء التحنّث، وأعياه التفكير، فطمع في الحصول عليها بسبيل غير سبيل الفكر؟ هل أسلم محمد نفسه لله ليكشف له الحقيقة وقد تأبّت عليه؟ أو أن فترة التحنّث قد طالت، والمخرج من الحيرة قد عسر، فكان الشكّ الذي لا سبيل إلى تبديده إلا بالعلامة الخارجية؟ هل يمكن اعتبار آية تصديق الوحي المتمثلة في الرؤى سابقةً لحدث الوحي نفسه على عكس الترتيب الذي أقرّه سبينوزا[3]، ولاسيّما أن ذلك يتفق مع تحديث القرآن عن بدء الوحي ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ﴾ [النجم: 53/ 18]؟

لكن إشارات أخرى كثيرة يحفل بها القرآن والسيرة تؤكّد فجئيّة حدث

---

(1) إن العبارة القرآنية المتواترة «قلْ...» أهم دليل على ذلك.

(2) راجع مثلاً: تفسير الطبري، جامع البيان، ج20، ص147.

(3) أسُس الوحي عند سبينوزا ثلاثة، هي: 1- تخيّل الأنبياء الأشياء المُوحى بها كأنها ماثلة أمامهم. 2- الآية. 3- ميل قلوبهم إلى العدل والخير، انظر: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص149-150.

الوحي، وغياب الوعي لدى محمد به، وغياب السلوك الدال على انتظاره. إنّ ما يدفعنا إلى مساءلة الرواية المُجملة المُتعلقة بالرؤى والسماع قبيل بدء الوحي هو وعينا أنّ حدثاً عظيماً كحدث الوحي لا ينشأ طفرةً، وإنما له إرهاصاته النفسية المتجلّية في التحنّث المتطورة لاحقاً حتماً. وأمام صمت المصادر، إن قدر الباحث أن يرجّح. والرأي عندنا أن نفس محمد المرتاضة بالخلوة بدأت تتوق إلى أن تسعف بإجابة، وأخذ الشك ينخرها والرجاء يسندها، تلتقط الصورة وتتسمّع الإشارة دون أن تبلغ الإيقان، ولا ريبَ في أن عالم الوحدة في حراء يمكّن لكل ذلك[1].

- **سن محمد**: تكاد مصنفات السيرة تجمع على أنّ الوحي قد انطلق حين بلغ محمد سنّ الأربعين[2]؛ بل إن بعض المصنّفات، ولا سيما المتأخرة، تجعل الوحي يتزامن وبلوغَ محمد **رأس** الأربعين[3]. والفرق بين المذهبين كامن في ميل الرأي الثاني إلى تحديد أدق؛ لقد انطلق الوحي في **اليوم** الذي أتمّ فيه محمد أربعين سنة من عمره. وهكذا، يمكننا القول: إن بلوغ الأربعين استقام لدى المتأخرين من أهل السيرة شرطاً لتلقّي الوحي. ونعتقد أنّ أهمّية سن الأربعين تعود إلى أسباب منها:

- اعتقاد أهل السيرة أنّ سن الأربعين إنّما هي سنّ النبوة. ولعل الخبر الآتي عن أميّة بن أبي الصلت دالٌّ في هذا الباب: «... قال: إنّي كنت أجد في كتبي نبياً يُبعث من حرّتنا هذه، فكنت أظنّ؛ بل كنت لا أشكّ أنّي أنا هو. فلما دارست أهل العلم إذا هو من بني عبد مناف، فنظرت في بني عبد مناف فلم أجد أحداً يصلح لهذا الأمر غير عتبة بن ربيعة. فلما أُخبرت بسنه عرفت

---

(1) بهذا المعنى نفهم قول فنسنك بوجود مرحلتين: مرحلة الوحي الداخلي، فمرحلة الوحي الخارجي، في تجربة محمد: .Wensinck (A.J), art: wahy, dans EI^2

(2) ابن إسحاق، ف147، ص109، ف163 ص114. وكذلك: ابن هشام، ج1، ص167.

(3) السهيلي، ص151. والحلبي، ج1، ص215.

أنه ليس به، حين جاوز الأربعين ولم يوحَ إليه»[1]. وعلى الرغم من أنّ مثل هذا الخبر قد نشأ في سياق التبشير بمحمد؛ إذ لا نظنُّ الجاهليين قد أطنبوا القول في أدبيّات النبوّة حتى حدّدوا سنّها، فإنّ أهل السيرة بنوا على أساسه القول في سنّ محمد وقت النبوّة. وفي هذا الإطار، نفهم قول الحلبي «الأربعون سن الكمال و نهاية بعث الرسل»[2].

- مدح القرآن لسنّ الأربعين جاء في الأحقاف: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَٰنًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِىٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ﴾ [الأحقاف: 46/ 15]. ذهب المفسّرون في تبرير مدح سنّ الأربعين إلى أنّها سنّ تناهي العقل وكمال الفهم والحلم، وهي إلى ذلك سنّ الاستواء[3]. ولئن كانت هذه الآية تربط بين بلوغ الأشدّ وسنّ الأربعين، فإنّ آيات أخرى تجمع بين بلوغ الأشد وتلقّي العلم عن الله: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥٓ ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: 12/ 22]، ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [القصص: 28/ 14][4].

إنّ قراءة مثل هذه الآيات مجتمعةً تُجيز لنا القول: إنّ النص القرآني نفسه

---

(1) ابن كثير، السيرة النبوية، ج1، ص130.

(2) الحلبي، ج1، ص215.

(3) قال الطبري: «حدّثنا أبو كريب قال: ثنا إدريس قال: سمعت عبد الله بن عثمان بن خثيم، عن مجاهد عن ابن عباس قال: أشدّه ثلاث وثلاثون سنة، واستواؤه أربعون سنة». جامع البيان، ج26، ص22. وقال ابن كثير: «وبلغ أربعين سنة؛ أي تناهى عقله وكمل فهمه وحلمه، ويُقال: إنه لا يتغيّر غالباً عمّا يكون عليه ابن الأربعين». تفسير القرآن العظيم، ج4، ص196-170.

(4) «ولما بلغ "موسى" أشدّه؛ يعني حان شدّة بدنه وقواه، وانتهى ذلك منه... وقوله و"استوى" يقول: تناهى شبابه وتمّ خلقه واستحكم. وقد اختلف في مبلغ عدد سني الاستواء، فقال بعضهم: يكون ذلك في أربعين سنة». الطبري، جامع البيان، ج20، ص51.

يسمح باعتبار سنّ الأربعين سنّاً على غاية من الأهميّة[1]، ما يرشّحها لتكون سنّ النبوة. وعلى الرغم من ذلك، وردت شهادة النص القرآني على سنّ محمد، وقت بدء الوحي، غامضةً؛ فقد استعمل القرآن لفظ «العمر» في قوله: ﴿قُل لَّوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوْتُهُۥ عَلَيْكُمْ وَلَآ أَدْرَىٰكُم بِهِۦ ۖ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [يونس: 10/ 16]. فما هي دلالة العمر في بيئة محمد؟ وهل كانت تعني تحديداً زمنياً دقيقاً يجعلها عبارة اصطلاحية؟[2] لعلنا نتلمّس الإجابة من خلال السبب الثالث:

- إنّ سن الأربعين كانت تُعدُّ في الجاهلية، وإلى يومنا[3]، سنَّ النضج والحنكة واكتساب الحكمة وسداد الرأي؛ هي سن الاستواء. ويذكر بعض المؤرّخين أنّ سنّ الأربعين تندرج ضمن شروط الانتساب إلى منتدى القبيلة[4]؛

---

(1) إضافةً إلى ما تقدّم، فإن للعدد 40 حضوراً في النص القرآني: ﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ ۛ أَرْبَعِينَ سَنَةً ۛ يَتِيهُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ﴾ [المائدة: 5/ 26] ﴿وَإِذْ وَٰعَدْنَا مُوسَىٰٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ [البقرة: 2/ 51]. وفي الحديث النبوي «ما من رجل مسلم يموت فيقوم على جنازته أربعون رجلاً لا يشركون بالله شيئاً إلا شفّعهم الله فيه». صحيح مسلم، كتاب الجنائز. وفي هذا الباب أيضاً تقاليد المسلمين المتعلقة «بأربعينية الميّت»، وكذلك في الثقافة الشعبية الإسلامية «علي بابا والأربعون لصّاً»، «الأربعون فارساً وزعيمهم».

(2) يبدو أنّ عبارة «العمر» لم تكن عبارة اصطلاحية لدى أهل الجاهلية؛ إذ لم يرد استعمالها لديهم باعتبارها مصطلحاً، وقد فسّرها الطبري كما يأتي، يقول: «فقد مكثت فيكم أربعين سنة من قبل أن يوحى إلي». جامع البيان، ج11، ص111. وقال فيها القرطبي: «عمراً: أي مقداراً من الزمان وهو أربعون سنة.. وقيل: أي لبثت فيكم مدّة شبابي لم أعصِ الله، أفتريدون مني الآن وقد بلغت أربعين سنة أن أخالف أمر الله». الجامع لأحكام القرآن، ج8، ص205. ونُشير إلى أن جعيط عدّ عبارة «عمر» مرادفة لمصطلح «جيل» المعاصر، وحدّدها بـ «الثلاثين سنة أو ما يزيد قليلاً»، انظر: الوحي والقرآن والنبوّة، ص39.

(3) يشترط الدستور التونسي القديم مثلاً سنّ الأربعين شرطاً للترشّح إلى رئاسة الجمهورية، ويشترط الدستور الجديد سنّ الخامسة والثلاثين.

(4) العاقل، نبيه، تاريخ العرب القديم وعصر الرسول، ص239. نقلاً عن: الخوني، =

لأن سياسة الناس واتخاذ القرارات الحاسمة في حياة القبيلة تحتاج إلى الرأي السديد. ونظنُّ أنّ المآثر الشخصية المهيّئة لهذه الرياسة، كالنجابة والشجاعة والثراء... هي مآثر لا يحصّلها المرء عادةً إلا انطلاقاً من تلك السنّ؛ لكن كل ما تقدّم لا يمنعنا من التساؤل عن مدى اهتمام العرب في الجاهلية بضبط سنة الميلاد حتى يشترطوا سنّاً بعينها. **ومن ثمّة جاز لنا أن نعدّ سن الأربعين عبارةً لا تفيد التحديد الزمني بقدر ما تعني النضج؛ أي إن الأربعين هي حال لا سن، وقد بلغ محمد الحال تلك فكان الوحيُ.**

- **تاريخ بدء الوحي**: لقد اقتضى القول: إن محمّداً قد تلقّى الوحي الأول حين أتمّ الأربعين، من المتأخرين من أهل السيرة، أن يحدّدوا شهر ربيع الأول تاريخاً لبدء الوحي: «ثم قيل: كان ذلك في شهر ربيع الأول، كما تقدّم عن ابن عباس وجابر أنه وُلد -عليه السلام- في الثاني عشر من ربيع الأول يوم الإثنين، وفيه بُعث، وفيه عرج به إلى السماء»[1].

سبق أن أشرنا في باب البشائر إلى خصيصة الزمن الذي تؤسّسه مدوّنة السيرة النبوية، باعتباره زمناً ميثياً دورياً، ولعلّ هذا الأمر يتأكّد لدينا حين نرى لجوء أهل السيرة إلى تركيب زمن الميلاد على زمن المبعث. ونُلاحظ في هذا الإطار أنّ هذه المقالة لم تبرز إلا لدى المتأخرين الذين كلما أوغلوا في الابتعاد عن زمن الرسول أضفوا على سيرته مسحةً من العجيب تجلّت في ما نحن بصدده في ذلك الاتفاق المذهل بين تاريخ مولده وتاريخ مبعثه. وهكذا، إنّ حدث الميلاد وحدث بدء الوحي قد أُحيطا بعناية إلهية وفقتهما ليقعا في اليوم نفسه من الشهر نفسه، فلا غرابةَ إذاً في أن يكون ذلك من دلائل نبوّته[2]. وذلك الاتفاق إنّما يُضفي على حدث الوحي أصالته، تماماً كما

= الصادق، ملابسات بداية نزول الوحي على الرسول محمد ﷺ، مجلة جامعة الزيتونة، ع 2، 1993م، ص264. كذلك: الحلبي، ج2، ص33.

(1) ابن كثير، السيرة النبوية، ج1، ص392. كذلك: الحلبي، ج1، ص227.

(2) انظر مثلاً ما أورده أبو نعيم الأصبهاني في (دلائل النبوة): «... عن ابن عباس رضي =

يُضفي على حدث الميلاد بركته، ويؤسّس زمناً خاصّاً يمكن نعته بـ «الزمن المبارك»[1].

عموماً، إنّ ما أسلفنا قوله في باب البشائر، ولا سيّما ما تعلّق ببشائر الولادة، إنّما كان النواة التي بنى عليها أهل السيرة مقالتهم هذه، ولا سيّما أنّ نبوّة محمد انطلقت عندهم يوم الميلاد كما أسلفنا، فلا غرو أن يكون تاريخ المبعث موافقاً لتاريخ الميلاد.

وعلى الرغم من خلوّ مصنّفات السيرة الأولى من العناية بتحديد يوم بدء الوحي[2]، فإننا نظنُّ أن ما جاء في صحيح مسلم من مدح ليوم الإثنين: «**وسئل عن صيام يوم الإثنين؟ قال: ذلك يوم وُلدت فيه، ويوم بُعثت أو أُنزل عليّ فيه**»[3]، قد مثّل النواة التي تزيّد فيها المتأخرون من أهل السيرة، فأضافوا إلى اليوم (الإثنين) الشهرَ (ربيع الأول)، وإلى حدثي الميلاد والمبعث، أحداثاً أخرى مركزية في التاريخ الإسلامي، كالإسراء والمعراج،

= الله عنهما: وُلد رسول الله ﷺ يوم الإثنين في أول شهر ربيع الأول، وأنزلت عليه النبوة في يوم الإثنين في أول شهر ربيع الأول، ودخل المدينة في أول شهر ربيع الأول، وتُوفي يوم الإثنين في أول شهر ربيع الأول». دلائل النبوة، حيدر أباد، ط2، 1950م، ص110.

(1) بيّن أ. لايتس خصائص هذا الزمن، من خلال اعتبار المتصوّفة أن ساعة ميلاد محمد هي ساعة الدعاء المُستجاب، وحدّدوها بساعة «آخر الليل قبل الفجر بمدّة». ومن خصائص الزمن المبارك عند لايتس اجتماع شروط ثلاثة: الحادثة التاريخية (ميلاد محمد)، والتدخّل الإلهي (نزول الله إلى السماء الدنيا وعنايته بدعاء المؤمن)، والفعل الإنساني (دعاء المؤمن). انظر:

Adrien Leites: Temps béni et temps transhistorique: deux conceptions religieuses du temps dans la tradition musulmane, dans Studia Islamica, n°89, 1999, p. 23-41.

(2) راجع مثلاً: ابن إسحاق، ص109-117. كذلك: ابن هشام، ج1، ص167-170.

(3) صحيح مسلم، كتاب الصيام، الباب 36. ونلاحظ غياب هذا الحديث عن مدوّنة مالك (الموطأ)، والبخاري (الصحيح).

والهجرة، والوفاة: «لقد انطلقت النبوّة في المخيال الجمعي يوم الميلاد، وتطابق ذلك مع يوم الإثنين، وصار هذا اليوم مُميّزاً في مراحل النبوّة»[1].

– وعى المتأخّرون من أهل السيرة شذوذ الخبر الناشئ، الذي يجعل بدء الوحي في شهر ربيع الأول؛ إذ تكاد المصادر تُجمع على أنّ ذلك كان في شهر رمضان، فحاولوا التوفيق بين المقالتين بحيلة كيّسة قوامها «أنّ ابتداء الرؤيا حصل في شهر ربيع الأوّل، وهو مولده ﷺ، ثم أُوحي إليه في اليقظة؛ أي في رمضان»[2]. وهكذا، وجد هؤلاء في خبر بدء الوحي مدخلاً يصلون من خلاله بين شهر المولد وشؤون الوحي.

أمّا القدامى، فقد مالوا إلى تسويد مقالة بدء الوحي في شهر رمضان استناداً إلى القرآن: «حدثنا أحمد، حدثنا يونس، عن ابن إسحاق قال: فابتدئ رسول الله ﷺ بالتنزيل في شهر رمضان. قال الله تبارك وتعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ﴾ [البقرة: 2/ 185]، وقال الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ ([القدر: 97/ 1] إلى آخر السورة. وقال: ﴿حمٓ ۝١ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝٢ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ ۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ﴾ [الدخان: 44/ 1-3]، وقال: ﴿إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ﴾ [الأنفال: 8/ 41]، وذلك لقاء رسول الله ﷺ والمشركين ببدر»[3].

– يُثير التحديد الزمني السابق لحدث بدء الوحي قضيتين أساسيتين؛ تتعلق الأولى بمنزلة رمضان، فالخبر عن بدء الوحي يصل بين شهر التحنّث

(1) الجزار، منصف، المخيال العربي في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرسول، ص107.

(2) الحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص224.

(3) ابن إسحاق، ف148، ص109. كذلك: ابن هشام، ج1، ص169. والسهيلي، الروض الأنف، ج1، ص157- 158. وابن كثير، السيرة النبوية، ج1، ص392. والحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص227. راجع كذلك روايتي بدء الوحي (أ) و(ب) السالفتين.

وشهر بدء الوحي: «... فكان رسول الله يخرج إلى حراء في كل عام شهراً من السنة ينسك فيه. وكان من نسك في الجاهلية من قريش يطعم من جاءه من المساكين حتى إذا انصرف من مجاورته وقضاه لم يدخل بيته حتى يطوف بالكعبة. حتى إذا كان الشهر الآخر الذي أراد الله -عزّ وجلّ- به ما أراد من كرامته من السنة التي بعثه، وذلك شهر رمضان، فخرج رسول الله ﷺ كما كان يخرج لجواره...» (الروايتان أ و ب). يبدو من خلال هذا الخبر أن المتحنّثين من قريش اختاروا شهر رمضان لأداء هذا الطقس التعبّدي، وتابعهم محمد على ذلك.

يحار الباحث في تعليل مثل هذا الاختيار؛ فشهر رمضان لم يكن في الجاهلية من الأشهر الحرم (ذو القعدة، وذو الحجة، ومحرّم، ورجب)، ولم يكن كذلك شهراً على علاقة بطقوس الحج (ذو الحجة)، ولا على علاقة بطقوس العمرة (شهر رجب)، أو طقوس النحر (شهر رجب أيضاً)[1]. ومع ذلك، لنا أن نفترض (بناءً على ما قدّمناه من قول في التحنّث، باعتباره ممارسةً دافعها الوعي بفساد عقيدة القوم) أنّ المتحنّثين قد اختاروا شهر رمضان للتمايز عن المشركين. فهل يعني ذلك أنّ محمداً، وهو أحدهم، جعل من رمضان شهراً متمحضاً للعبادة/التحنث ودأب على ذلك في الجاهلية؟

لا نعتقد ذلك لسبب رئيس، في رأينا، يتعلق بشعيرة الصوم؛ تروي المصادر أنّ محمداً صام عاشوراء، ثم صام أياماً معدودات (ثلاثة أيام من كلّ شهر؟)، ثم صام رمضان[2]. ومن ثمّة يحقُّ القول: لو كان شهر رمضان

---

(1) انظر: علي، جواد، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج5، ص208. كذلك: شلحت، يوسف، مدخل إلى علم اجتماع الإسلام، تعريب خليل أحمد خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2003م، ص85-86. كذلك:

Le sacrifice chez les arabes. P.U.F, Paris, 1955, p. 148.

وقد ردّ يوسف شلحت أطروحة فنسنك (wensinck) القائلة بقداسة شهر رمضان في الجاهلية.

(2) ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله (ت 543)، أحكام القرآن، تحقيق علي =

شهراً قد ميّزه محمّد منذ عهد التحنّث لما تردّد في خصّه بفضيلة الصوم، واستقلّ به منذ البدء عن أهل الكتاب (صوم عاشوراء)، كما أنّ تميُّز رمضان قد تأخر في الإسلام حتى السنة الثانية للهجرة، ولا تذكر المصادر تمييز محمّد لهذا الشهر طول الفترة المكيّة بأي شكل من أشكال العبادة. إن هذه الملامح مجتمعةً لا تستقيم وإجماعَ مصنّفات السيرة على أنّ محمداً دأب على التحنّث شهر رمضان، وإنما لمّا فُضِّل رمضان بالصوم وبإنزال القرآن فيه (البقرة: 2/ 184-185) بنى أهل السيرة على ذلك، وجعلوه شهر التحنّث أيضاً، ولم يتورعوا عن استنشاء أخبار تجعله شهر تنزيل الكتب السماوية بامتياز[1]؛ حتى يكون الوحي المحمدي منغرساً داخل سنة الوحي عموماً، وذلك من أمارات أصالته. ولا يناقض القول بعدم اصطفاء محمد لشهر رمضان شهراً للتحنّث القولَ ببدء الوحي في شهر رمضان، وإنما الرأي عندنا أن محمداً كان يختلف إلى حراء للتحنّث كلما اشتاق إلى ذلك دون ارتباط بشهر معين، ولعلّ فترات تحنّثه كانت تطول وتقصر (الليالي ذوات العدد)، ولعلّه ثابر قبل البعثة (تسنده في ذلك إرهاصات الوحي) على التحنّث مدةً طويلةً تفوق الشهر حتى بلغ الوحي، وصادف أن يكون ذلك في شهر رمضان[2].

= محمد البجاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت)، ج1، ص74-75. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج2، ص185. كذلك:

Berg, (C.C), art; Sawm, in EI[1].

(1) ابن كثير، السيرة النبوية، ج1، ص393.

(2) لقد تنبّه ابن كثير إلى احتمال طول فترات التحنّث أواخر عهد محمد به، فقال: «... وقويت محبّته عند مقاربة إيحاء الله إليه». السيرة النبوية، ج1، ص392. وتلمح الرواية عن عائشة إلى ذلك: «أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من النبوة الرؤيا الصادقة... وحبّب الله تعالى إليه الخلوة، فلم يكن شيء أحبّ إليه من أن يخلو وحده». ابن هشام، ج1، ص168. ونحن إن كنّا نردُّ كون رمضان كان شهر تحنّث محمد، فإننا نؤكّد أن ذلك لا يعني، البتة، أنه لم يكن شهر بدء الوحي، ولعلّ قول البيضاوي حاسم في هذا الباب: «... وفيه إشعار بأنّ الإنزال فيه بسبب اختصاصه =

- تلحق بهذه القضية مسألة تحديد يوم بدء الوحي من شهر رمضان، وقد استند أهل السيرة إلى الآية: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ [القدر: 97/ 1] للقول: إنّ بدء الوحي كان ليلة القدر. يجمع ابن إسحاق وابن هشام بين تلك الآية والآية الآتية: ﴿إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ﴾ [الأنفال: 8/ 41]، فيكون من ذلك أنّ ليلة بدء الوحي/ ليلة القدر هي ليلة (17) رمضان، تاريخ وقعة بدر[1]. لئن كان من المحرج الجمع بين الآيتين؛ بما أنّ الأولى تتعلق بمجمل التنزيل وتحدّد زمناً مطلقاً (ليلة القدر)، بينما تتعلق الثانية بتنزيل بعينه وتحدّد زمناً مقيّداً (يوم بدر) (أي إن ما أُنزل على محمد يوم بدر لا يمكن أن يكون هو ما أُنزل عليه بدءاً، كما لا يمكن أن يكون هو مُجمل ما أُنزل عليه)، فإن المتأخرين من أهل السيرة وعوا ذلك الحرج، فتوسّعوا في مقالة سلفهم، ناهيك عن أن الأخبار تضاربت بشأن تحديد ميعاد ليلة القدر، ومالت إلى كونها في العشر الأواخر من رمضان[2]. ومن ثمّة نشأت مقالة لدى المتأخرين انزاحت ببدء الوحي من

= بوجوب الصوم». أنوار التنزيل وأسرار التأويل، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، (د.ت)، ج2، ص217. وقد وهِم غويتن في مذهبه إلى أن بدء الوحي تزامن ويومَ الكفارة عند اليهود (ذكرى تنزيل ألواح الشريعة إلى موسى، لاويون، 29-34)؛ لأن حجة فرض صيام عاشوراء بدءاً يعوزها الإقناع، كما أن التقويم الديني الذي يورده في معرض المقارنة بين رأس السنة اليهودي/ عاشوراء وليلة البراءة الإسلامية (15 شعبان)/ ليلة القدر يعوزه التطابق. راجع عرضاً جيداً لأطروحة غويتن ضمن:

Plessner (M), art: Ramadan, dans EI².

(1) راجع: ابن إسحاق، ف148، ص109. ابن هشام، ج1، ص169.

(2) ابن أنس، مالك، الموطأ، كتاب الاعتكاف، باب ما جاء في ليلة القدر. البخاري الصحيح، كتاب الصوم. مسلم الصحيح، كتاب الصيام، باب فضل ليلة القدر وبيان محلّها. وتذكّر سنة الاعتكاف في العشر الأواخر من رمضان بحال التحنّث/ الجوار؛ وقد جاء في الموطأ «الجوار والاعتكاف سواء»، وأنه «لا اعتكاف إلا بصيام» (كتاب الاعتكاف)، فهل كان الاعتكاف الإسلامي إحياءً لسنة التحنّث، وهل كان محمد يصوم مدة تحنّثه، ولا سيّما أنّ الأخبار كانت تذكر أنه كان يصوم عاشوراء في =

السابع عشر من رمضان إلى العشر الأواخر منه[1]، تأسّياً بما جاء في الأخبار. لقد نظر المتأخّرون إلى سيرة النبي بما تحصّل لديهم من علوم إسلامية، لعلّ علم الحديث أهمّها في هذا الباب بما أسّسه من مقالة في مدح يوم الإثنين، وبيان ليلة القدر.

أما القضية الثانية، التي يثيرها التحديد الزمني لحدث بدء الوحي، فتتعلق بعلاقة ذلك الزمن بالوحي؛ تُشير الآيات القرآنية، التي اعتمدها أهل السيرة، إلى إنزال كلّي للوحي/القرآن في مدّة بعينها (شهر رمضان، وليلة القدر، وليلة مباركة). وقد واجه علماء الإسلام بسبب تلك الآيات إشكالية صاغوها كما يأتي: كيف السبيل إلى التوفيق بين حدث الإنزال مرةً واحدةً (في زمن بعينه) وخصيصة التنجيم القرآنية (في أزمنة متفرّقة)؟ وقد قامت إجابتهم على التمييز بين حدثين: حدث الإنزال، وقد تمّ دفعةً واحدةً في عالم الملأ الأعلى في زمن ميتاتاريخي، وحدث التنزيل، وقد تمّ منجّماً في الأزمنة التاريخية المختلفة من حياة محمد منذ البعثة. ولم يشذ علماء السيرة بذلك عن الرأي السائد في التراث[2]، إلا أننا نجد في مدوّنة السيرة رأيين آخرين نعدّهما طريفين، وإن لم يسهب أهل السيرة في عرضهما لشذوذهما:

- أمّا **الرأي الأول**، فيلمح إلى أنّ الوحي نزل على محمد عند بدء الوحي جملةً واحدةً، وذلك التلميح كامن في عبارة الرواية (ب): «قال

= الجاهلية (انظر: مالك، الموطأ، كتاب الصوم. البخاري، الصحيح، كتاب الصوم) وهل كان صومه بمعنى الصمت المساعد على التأمّل؟ عموماً، إن بعض ما جاء في المصادر الإسلامية من «فضائل رمضان» على علاقة بالوحي؛ من ذلك الحديث «إذا جاء رمضان فتحت أبواب السماء وغلقت أبواب جهنم وسلسلت الشياطين»؛ وكذلك «خبر لقاء جبريل بمحمّد في رمضان من كل سنة ليعرض عليه القرآن». راجع: البخاري، الصحيح، كتاب الصوم. إن في انفتاح أبواب السماء وأسر الشياطين ولقاء محمد بجبريل استعادة رمزية لحدث بدء الوحي.

(1) ابن كثير، السيرة النبوية، ج1، ص392. كذلك: الحلبي، ج1، ص227.

(2) السهيلي، الروض الأنف، ج1، ص158.

رسول الله ﷺ: فجاءني جبريل وأنا نائم **بنمط من ديباج فيه كتاب** فقال: اقرأ... ثم انتهى فانصرف عني وهببت من نومي فكأنما **كتبت في قلبي كتاباً**».
وفي عبارة الرواية (أ): «وهببت من نومي وكأنّما صوّر في قلبي كتاب».

جاء عن السهيلي (شارح ابن هشام صاحب الرواية (ب)) ما يأتي: «وذكر في الحديث أن جبريل أتاه بنمط من ديباج فقال: اقرأ، قال بعض المفسّرين في قوله: ﴿الٓمٓ ۝ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2/ 1-2] أنها إشارة إلى الكتاب الذي جاءه به جبريل حين قال له: اقرأ... وقوله: ما أنا بقارئ؛ أي إني أُمي فلا أقرأ الكتب قالها ثلاثاً، فقيل له: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾ [العَلق: 96/ 1]؛ أي إنك لا **تقرؤه** بحولك ولا بصفة نفسك ولا بمعرفتك، ولكن اقرأ مفتتحاً باسم ربك مستعيناً به، فهو يعلمك كما خلقك...»[1].

يتناسق هذا الرأي الذي يُقدّمه السهيلي مع رواية ابن هشام/ابن إسحاق لخبر بدء الوحي، تماماً كما يتناسق والقراءةَ اللغوية للآيات الأولى من العلق (وهي أوّل ما نزل من القرآن كما في الروايتين (أ) و(ب) و(و))؛ فالأمر بالقراءة يفترض مقروءاً (مفعولاً به) هو الكتاب الذي جاء به جبريل محمداً، ومن ثمة إنّ أول ما نزل على محمّد هو الكتاب. هل يعني ذلك أن الوحي أُلقِيَ على محمد كلاًّ منذ اللحظة الأولى، وأنّ سمة التنجيم لم تكن إلا تفريقاً لذلك الكلّ على الوقائع، وبحسب المناسبات؟ لكنّ هذا الرأي يبدو شاذّاً عمّا أجمع عليه المسلمون، مخالفاً ما نعلمه عن سيرة النص القرآني وعن علاقة محمد بالوحي، باعتباره نصّاً غائباً علمه بالتدريج. حينئذٍ علينا أن نواجه السؤال الآتي: لم استنجد أهل السيرة بمثل هذا الرأي؟

إن أهل السيرة، وهم يبنون حياة محمد (بدء الوحي أهم مراحلها) كانوا يقيسون سيرة نبي الإسلام بما علموه عن سيرة الأنبياء؛ واقتضى منهم ذلك أن يضاهوا بين محمد وبقية الأنبياء حيناً، وأن يفضلوه عليهم حيناً آخر. ولمّا

(1) المصدر نفسه، ص154.

استقام عند أهل السيرة أن أنبياء أهل الكتاب (حال عيسى خصوصاً) قد عقلوا الوحي جملةً واحدةً مالوا إلى مماثلة محمد بهم حتى لا يمتاز الوحي الآخر عن الوحي الإسلامي. ذلك ما نخلص إليه عندما نقف على عناية السهيلي، ومن بعده الحلبي، بالمقارنة بين محمد وعيسى في باب الوحي[1].
ومثلما حاول أهل السيرة سحب خصائص الوحي السابق على الوحي المحمدي، حاولوا كذلك سحب خصائص الوحي المحمدي على الوحي السابق. وفي هذا الإطار، نفهم قول الحلبي «عن علقمة بن قيس: أوّل ما يُؤتى به الأنبياء في المنام حتى تهدأ قلوبهم ثم ينزل الوحي»[2]. ولا شكّ عندنا في أن نزعة الجدل مع أهل الكتاب، والرغبة في بناء سيرة محمدية فذّة تتفوّق على سيرة بقية الأنبياء، كانتا من العوامل التي صاغت الفكر الإسلامي برمّته، لكنها كانت أظهر في فنّ السيرة، وأكثر حدّةً، لاقتران هذا الفن بشخص النبي؛ لذلك شاع الرأي القائل بتلقّي محمد الوحيَ جملةً في مدوّنة السيرة، وخبا في سائر العلوم الإسلامية الأخرى[3].

- **أمّا الرأي الثاني**، فيميل إلى تفسير الإنزال في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ﴾ [القدر: 97/ 1] بأنه لا يتعلق ببدء الوحي، وإنّما يتعلق بعالم الملأ الأعلى. لقد أورد الحلبي في سياق تحديد تاريخ بدء الوحي الرأي الآتي: «... وهذا القول؛ أي أن البعض كان في رمضان، قال به جماعة،

---

(1) راجع: السهيلي، الروض الأنف، ج1، ص156. الحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص220-230.
(2) الحلبي، السيرة الحلية، ج1، ص223.
(3) من المفيد المقارنة بين تفسير السهيلي للآية: ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ﴾ على أن اسم الإشارة فيها «ذلك» يعود على الكتاب الذي جاءه به جبريل عند بدء الوحي، ومقالة المفسّرين في ذلك، وقد جمعها القرطبي في عشرة أقوال، لم نقف في واحد منها على ما ذهب إليه السهيلي. انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص111. كذلك: الطبري، جامع البيان، ج1، ص111. كذلك: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج1، ص41.

واحتجّوا بأن أول ما أكرمه الله بنبوّته أنزل عليه القرآن. وأجيب بأن المُراد بتنزيل القرآن في رمضان نزوله جملةً واحدةً في ليلة القدر إلى بيت العزّة في سماه الدنيا»[1].

يكشف هذا الرأي عن ثلاث مقالات:

- الأولى: تمييز الحلبي بين بدء النبوّة وبدء إنزال القرآن «احتجوا بأنّ أوّل ما أكرمه الله تعالى بنبوّته أنزل عليه القرآن»؛ فالنبوة، عند الحلبي، والوحي صنوها، أوسع من القرآن، ولا يفترض القول ببدء المبعث القول ضرورةً ببدء إنزال القرآن؛ ومن ثمّة إنّ الحلبي يُميّز زمنياً بين بدء الوحي/ النبوّة الذي انطلق عنده ببدء الرؤى وطال مدّة ستة أشهر، وبدء تنزيل القرآن الذي كان إثر تبدّي جبريل لمحمد في غار حراء[2]. وبغض النظر عن قضية تحديد زمن بدء الوحي، إن هذا التمييز الذي أقامه الحلبي يكشف عن نظرة عميقة في سيرة الوحي المحمدي لا ترى تطابقاً بين الوحي والقرآن؛ بل تُميّز بينهما، وتجعل الأوّل متضمناً الثاني، لكنّه أوسع منه حدوداً.

- الثانية: وعي الحلبي بخلط المخالف بين إنزال القرآن ليلة القدر إلى السماء الدنيا، وإنزاله ليلة القدر على محمد. إن الرأي السائد القائل: إن الوحي نزل جملةً واحدةً إلى السماء الدنيا يستند إلى الآية التي في سورة القدر (القدر 97/ 1)، وإلى الآية التي في سورة البقرة (البقرة 2/ 185) المذكورتين سابقاً، لكن أصحاب هذا الرأي يحملون الإنزال في هاتين

---

(1) الحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص228.

(2) يُعبّر السهيلي عن هذا الموقف كذلك بقوله: «قالت (عائشة) في أول الحديث أوّل ما بدئ به رسول الله ﷺ الرؤيا الصادقة كان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثمّ حبّب الله إليه الخلاء، إلى قولها حتى جاءه الحق وهو بغار حراء، فذكرت في هذا الحديث أن الرؤيا كانت قبل نزول جبريل عليه السلام بالقرآن، وقد يمكن الجمع بين الحديثين بأن النبي ﷺ جاءه جبريل في المنام قبل أن يأتيه في اليقظة». الروض الأنف، ج1، ص153.

الآيتين كذلك على إنزال القرآن على محمد. لقد رأى الحلبي أنّ هذا الجمع بين إنزال القرآن في ليلة القدر إلى السماء الدنيا وإنزاله على محمد كذلك إنما هو جمع محرج. والأحرى الاختيار بين أحد هذين الإنزالين: «أجيب بأن المُراد بنزول القرآن في رمضان نزوله جملةً واحدةً في ليلة القدر إلى بيت العزّة في سماء الدنيا».

- الثالثة: لجوء الحلبي، استناداً إلى ما تقدّم، إلى تحديد تاريخ لبدء الوحي مخالف لما ساد في التراث، هو شهر ربيع الأول. لقد تناولنا هذا الرأي سابقاً، إلا أننا نعود إليه لعلاقته في هذا السياق بقضية الإنزال. إن شهر ربيع الأول عند الحلبي هو شهر بدء الوحي لا شهر بدء تنزيل القرآن، وقد بدأ الوحي عنده ببدء الرؤى. والطريف أن يقدم الحلبي القراءة الآتية للأحداث: «وذكر بعضهم أن مدة الرؤيا ستة أشهر، قال: فيكون ابتداء الرؤيا حصل في شهر ربيع الأول، وهو مولده ﷺ، ثم أوحى الله إليه في اليقظة؛ أي في رمضان، وجاء في الحديث: «الرؤيا الصادقة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوّة»، قال بعضهم: معناه أن النبي ﷺ حين بُعث أقام بمكّة ثلاث عشرة سنة وبالمدينة عشر سنين يُوحَى إليه؛ فمدّة الوحي إليه في اليقظة ثلاث وعشرون سنة، ومدّة الوحي إليه في المنام؛ أي التي هي الرؤيا، ستة أشهر... فهذه الرؤيا جزء من ستة وأربعين جزءاً، هذا كلامه، وحينئذٍ يكون المعنى: ورؤيتي جزء من ستة وأربعين جزءاً من نبوتي»[1].

بمثل هذه القراءة يسعى الحلبي إلى التوفيق بين التاريخين؛ فالوحي بدأ في شكل رؤى منامية في شهر ربيع الأول، واستمرّت الرؤى ستة أشهر حتى كان الوحي يقظة في رمضان.

لقد ملنا سابقاً إلى عدّ الرؤى من باب الإرهاص بالوحي لا من باب الوحي، ولعلّ ما يخول لنا ذلك سيرة الوحي نفسه؛ فهو لم يتطور من الوحي

(1) الحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص224.

بالرؤى إلى «الوحي السماعي/التلقيني»؛ بل إن الوحي بالرؤى سيظلُّ حاضراً في تجربة محمد بعد المبعث، وذلك ما سنبيّنه في الباب التالي. نضيف إلى ذلك أن الرؤى لم تكن حالاً دنيا من الوحي تمهّد لأطوار لاحقة أكثر تطوراً بشهادة القرآن نفسه[1]. كما أن ربطنا بين بدء الوحي والوعي النبوي لدى محمد، في مطلع هذا الباب، يلزمنا أن ننظر إلى الرؤى باعتبارها خارج بدء الوحي، ولا سيّما أن محمداً نفسه قد غيّبها وهو يحدّث عن بدء أمره، تماماً كما غيّبها المسلمون من خلال عدم الاحتفاظ بأيّ مثال من هذه الرؤى.

إضافةً إلى ذلك، يسعى الحلبي، في الآن نفسه، إلى التوفيق بين بدء الوحي في المنام وبدء الوحي يقظةً، وهو في ذلك كلّه يُمارس سمةً تميّزت بها مدوّنة السيرة المتأخّرة سمّاها أحد الباحثين المعاصرين «سمة الجمع والتبرير»[2]. وقد أثّرت هذه السمة في مدوّنة السيرة المتأخّرة حتى أنك تلاقي الرأي ونقيضه، وتقف على المقالة وضديدتها، وتعييك الحيلة في الظفر بالقول الفصل في الباب الواحد؛ فالوحي قد بدأ يقظةً تماماً كما بدأ مناماً. أمّا زمنه، فهو ربيع الأول، وهو كذلك رمضان. أما سنّ محمد وقتها، فهي الأربعون، وهي كذلك دون الأربعين أو بعدها.

لقد حاولنا سابقاً تفهّم مقالة الإخباريين في ضبط سنّ محمد عند بدء الوحي، لكننا سنعود إلى تقليب تلك القضية على وجه آخر يُعنى بتأويل أهل

---

(1) يُشير القرآن إلى أن الرؤيا كانت شكلاً من الوحي محايثاً للوحي «السماعي-التلقيني»، لا شكلاً أدنى ممهداً؛ فبمناسبة الفتح يذكر القرآن ﴿لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا۟ فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَٰلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ [الفتح: 48/ 27]. وكانت الرؤيا لدى إبراهيم وحياً تامّاً: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الصافات: 37/ 102].

(2) الجزار، منصف، المخيال العربي في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرسول، ص372.

السيرة لاختلاف سلفهم في ضبطها، وما في ذلك من أثر على مبحث الوحي؛ ولعلّ تناولنا ما جاء في مدوّنة السيرة المتأخّرة كفيلٌ ببيان ذلك.

جاء في (**السيرة النبوية**) لابن كثير الخبر الآتي: «قال الإمام أحمد: حدّثنا يحيى بن هشام، عن عكرمة، عن ابن عباس: أنزل على النبي ﷺ وهو ابن ثلاث وأربعين؛ فمكث بمكة عشراً، وبالمدينة عشراً، ومات وهو ابن ثلاث وستين. وهكذا روى يحيى بن سعيد وسعيد بن المسيّب»[1].

هل وهم المسلمون في تحديد مدّة الوحي المحمدي فتأرجحوا بين حدّه بعشرين سنة وحدّه بثلاث وعشرين سنة عند القائلين ببدء الوحي في سن الأربعين؟ أيعقل أن يغفل المسلمون عن أمر كهذا يتعلق بالمدة التي عاشها محمد نبياً؟

قدّم المتأخّرون، في سعيهم إلى رفع الحرج، تأويلات طريفة أثّرت في تصوّرهم سيرة الوحي، وحوّرت من لحظة بدء الوحي، منها:

- أنّ محمداً كان نبياً يتلقّى وحياً في سنّ الأربعين، إلا أن القرآن قد تأخّر إنزاله عليه إلى سنّ الثالثة والأربعين. استهلّ ابن كثير بحثه في سن الرسول زمن المبعث بالرواية الآتية: «قال الإمام أحمد: حدّثنا محمد بن أبي عدي، عن داود بن أبي هند، عن عامر الشعبي، أن رسول الله ﷺ نزلت عليه النبوة وهو ابن أربعين سنة، فقرن بنبوته إسرافيل ثلاث سنين، فكان يعلّمه الكلمة والشيء، ولم ينزل القرآن. فلما مضت ثلاث سنين قرن بنبوته جبريل فنزل القرآن على لسانه عشرين سنة، عشراً بمكة وعشراً بالمدينة. فمات وهو ابن ثلاث وستين سنة. فهذا إسناد صحيح إلى الشعبي، وهو يقتضي أن إسرافيل قرن معه بعد الأربعين ثلاث سنين، ثم جاءه جبريل»[2].

تقيم هذه الرواية تمييزاً بين الوحي والقرآن؛ لتوفّق بين سنّ الأربعين

---

(1) ابن كثير، السيرة النبوية، ج1، ص389.

(2) المصدر نفسه، ص388. كذلك: الحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص234.

وسنّ الثالثة والأربعين، وحتى يستقيم مثل ذلك التمييز اجتبت الرواية ملكاً معه يبدأ الوحي هو إسرافيل، وآخر يبدأ معه القرآن هو جبريل. ولئن ذكر القرآن جبريل باعتباره وسيط الوحي، فإن مهمة كهذه لا ينيطها القرآن البتّة بإسرافيل؛ بل إن القرآن لا يُشير إلى هذه الصحبة، ولا إلى هذه المرحلة، وقد دامت ثلاث سنوات برمّتها، ثمّ إنّ المصادر الأولى للسيرة قد سكتت هي الأخرى عن صحبة إسرافيل. فهل سكتت مدوّنة السيرة الأولى عن ثلاث سنوات برمّتها من حياة محمد نبياً؟

تقرّ الرواية أنّ إسرافيل كان يعلّم محمداً «الكلمة والشيء» من الوحي حتى نزل القرآن، لكنّنا لا نعلم عن ذلك التعليم أثراً. أكان ذلك ممّا لم يُطالب محمد بتبليغه فأسرّه في نفسه وبلّغ عن ربّه القرآن، أم أن المصادر أغفلت الفترة برمّتها؟ ألا تتطابق صحبة إسرافيل مع فترة الرؤى، وقد اعتبرتها المدوّنة المتأخّرة من باب الوحي؟ لكن الرواية لا تُشير إلى الرؤى؛ بل تُشير إلى «تعليم الكلمة والشيء».

نُرجئ الإجابة عن هذه الأسئلة ريثما نعرض بقية التأويلات، ومنها:

- أنّ محمداً تلقّى القرآن في سنّ الأربعين، إلا أنه كان على صلة بالملائكة قبل ذلك؛ فـ «قد ثبت بالطرق الصحاح عن الشعبي أن رسول الله ﷺ وُكّل به إسرافيل، فكان يتراءى له ثلاث سنين، ويأتيه بالكلمة من الوحي والشيء، ثم وُكّل به جبريل، فجاءه بالقرآن والوحي، فعلى هذا كان نزول الوحي عليه ﷺ في أحوال مختلفة؛ فمنها النوم كما في حديث ابن إسحاق، وكما قالت عائشة أيضاً: أوّل ما بدئ به رسول الله ﷺ الرؤيا الصادقة»[1]. يجمع هذا التأويل بين اعتبار الوحي بادئاً بظهور جبريل «فجاءه بالقرآن والوحي»، واعتباره منطلقاً منذ عهد الصحبة مع إسرافيل «يأتيه بالكلمة من الوحي». والراجح أن هذا التأويل يوسّع من حدود الوحي ليشتمل على فترة

(1) السهيلي، الروض الأنف، ج1، ص153.

الرؤى السابقة لظهور جبريل، لكن هذه الفترة (فترة صحبة إسرافيل) تطول في بعض الروايات لتمتدّ على خمس عشرة سنة[1]، وهي فترة كان فيها الرسول «يصيبه قبل نزول القرآن ما يشبه الإغماء بعد حصول الرعدة، وتغميض عينيه، وتربّد وجهه، ويغطّ كغطيط البكر»[2]. إن الأعراض التي يذكرها أهل السيرة، وصحبة الملك إسرافيل، وتلقي الكلمات منه، ذلك كله من حال الوحي. عندئذٍ ينفتح عهد الوحي على عهد البشائر، ولا مزية لسنّ الأربعين سوى أنها السن التي شهدت بدء تنزيل القرآن. ولعلّ الغاية من ذلك كلّه تأسيس القول بعصمة الرسول قبل البعثة على مقالة صحبة إسرافيل له.

- يجمع التأويل الثالث بين مدّة فتور الوحي وصحبة إسرافيل لمحمد؛ فقد ذكر مصنفو السيرة أن الوحي فتر عن رسول الله بعد نزول «اقرأ» مدةً قدّروها بثلاث سنوات، ثم نزلت «المدثّر»[3]، وجاء عن الحلبي قوله: «وهذه الفترة لم يذكر لها ابن إسحاق مدة معيّنة، وفي فتح الباري أن ابن إسحاق جزم بأنها ثلاث سنين... والظاهر أنّها؛ أي مدة الفترة، كانت بين اقرأ ويا أيها المدثر، وهي المدّة التي اقترن معه فيها إسرافيل، كما قال الشعبي»[4]. فجبريل، إذاً، قد فارقه بعد اللقاء الأول ونزول «اقرأ» ليصحبه إسرافيل مدةً وصفها القدامى بـ «مدة فتور الوحي»، ثم وكّل به جبريل من جديد بنزول المدثّر. أمّا عن فائدة هذا التناوب، فيجيب أهل السيرة أنّ ذلك اقتضاه التكليف بالنبوة فالتكليف بالرسالة[5].

لا نظنّ أنّ الأمر يتعلّق بتمييز بدء الوحي بين النبوّة والرسالة، ولا سيّما أنّ القرآن نفسه لا يقيم مثل ذلك التمييز، وإنّما هو تمييز إسلامي لاحق. والرأي

(1) الحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص225.
(2) المصدر نفسه، ص241-250.
(3) راجع مثلاً: ابن إسحاق، ف166، ص115. ابن هشام، ج1، ص173.
(4) الحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص249. كذلك: ابن كثير، السيرة النبوية، ج1، ص414.
(5) الحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص238-250. كذلك: ابن كثير، السيرة النبوية، ج1، ص414.

عندنا أنّ مصنفي السيرة المتأخرين راموا الجمع بين الأخبار المأثورة عن السلف والتوفيق بينها، فاضطربوا في ذلك أيّما اضطراب، حتى ذكروا التاريخ وغيره، وخلطوا بين بدء الوحي وفترة البشائر، ومزجوا بين مدّة فتور الوحي وسنّ محمّد عند انطلاق الوحي. ونحن نرجّح أنّ رواية بدء الوحي في سنّ الثالثة والأربعين هي رواية ناشئة عن اضطراب أوقعت فيه سيرة الوحي نفسها؛ فبعد اللقاء الأول هجر الملك محمداً، حتى ظنّ بعضهم أنّ صاحب محمد قد قلاه. وطال هذا الفتور مدةً قاربت ثلاث سنوات حتى نزلت «المدثّر». وقد وجد أهل السيرة في ذلك مدخلاً للقول بصحبة إسرافيل، وللتمييز بين بدء الوحي وبدء القرآن، وللتمييز كذلك بين وحي النبوة ووحي الرسالة.

إن إقحام إسرافيل في خبر الوحي ينهض بوظيفة التوفيق بين الأخبار المتضاربة، وهو يكشف كذلك عن سعي المدوّنة السنيّة المتأخّرة إلى احتواء أخبار شيعية ضاقت عنها المدوّنة السنيّة المبكّرة في السيرة؛ فقد جاء في مدونة المجلسي: «كان (محمد) قبل بعثته، منذ أكمل الله عقله في بدو سنه، نبياً مؤيداً بروح القدس، يكلّمه الملك، ويسمع الصوت، ويرى في المنام»[1]. وجاء فيها كذلك «قرن إسرافيل برسول الله ﷺ ثلاث سنين يسمع الصوت ولا يرى شيئاً، ثم قرن به جبريل عليه السلام، وذلك حين أُوحي إليه»[2].

---

(1) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر الأخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1983م، ج18، ص277.

(2) المرجع نفسه، ج18، ص232. راجع كذلك: عامر، جيهان، بدء الوحي من خلال المصادر الشيعية الاثني عشرية: بحار الأنوار للمجلسي أنموذجاً، ص216. والراجح أن المجلسي «ركّب خصائص الإمام في صورة النبي»، كما تقول الباحثة (ص 237)، فأطلق سن بدء الوحي. وقد ورد في مدوّنة الطبري ما يؤكّد ضيق المدوّنة السنيّة المبكّرة بالخبر الشيعي «وقد روي عن الشعبي أن إسرافيل قرن برسول الله ﷺ قبل أن يُوحى إليه بثلاث سنين... قال الواقدي: فذكرت ذلك لمحمد بن صالح بن دينار فقال: والله يا بن أخي لقد سمعت عبد الله بن أبي بكر بن حزم وعاصم بن عمر بن قتادة يحدّثان في المسجد ورجل عراقي يقول لهما هذا، فأنكراه =

ونعتقد كذلك أن إقحام إسرافيل في خبر بدء الوحي نابع عن تصوّر المسلمين لعالم الملائكة[1]، ناشئ للردّ على المخالفين من أهل الكتاب[2].

= جميعاً وقالا ما سمعنا ولا علمنا إلا أن جبريل هو الذي قرن به، وكان يأتيه بالوحي من يوم نُبّئ إلى أن توفّي ﷺ». تاريخ الأمم والملوك، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، (د.ت) ج2، ص109-110.

(1) يبدو، من خلال الشذرات المبثوثة في مصنّفات المسلمين، أن لإسرافيل مرتبة الصدارة في موكب الملائكة؛ فهو يقوم وسيطاً بين اللوح المحفوظ وسائر الملائكة، وهو الموكّل بالنفخ في الصور، وهو الأعظم خلقةً من بين الملائكة... ولعلّ النص الآتي حول الإسراء مفيد في هذا الباب: «... فإذا بيني وبين جبريل أمد بعيد، فقلت: يا جبريل أين تتركني تتخلّف عني؟ قال: يا محمد أنت في مقام لا يتجاوزه أحد من خلق الله ولو تجاوزته لاحترقت بالنور، ثم قال: يا محمد جز أنت فإن ربك سيهديك، ففارقته وسرت ما شاء الله... فإذا بإسرافيل له أربعة أجنحة؛ جناح قد اتزر به، وجناح قد ارتدى به، وجناح قد استتر به من النور، وجناح قد التقم به الصور... قال ابن عباس: سأل إسرافيل ربّه أن يعطيه قوّة السموات والأرض والجبال والرياح وقوة الثقلين، فأعطاه من رأسه إلى قدمه شعوراً ووجوهاً وألسنةً مغطاةً بأجنحة لا يعلم عددها إلا الله، يُسبّح كل لسان بألف ألف لغة، ويخلق الله من كل تسبيحة ملكاً على صورة إسرافيل وهم الملائكة المقرّبون». الصفوري، عبد الرحمن، نزهة المجالس ومنتخب النفائس، دار الفكر، بيروت، (د.ت)، ج2، ص144. راجع حول منزلة إسرافيل أيضاً:

- القزويني، زكريا بن محمد، عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت)، ج2، ص401.

- Jadaan (F), la place des anges dans la théologie cosmique musulmane, op. cit, p. 49.

- Wensinck, (AJ), Art Isrāfil, dans EI^2.

وهكذا، إن الوحي المحمدي يكتسب أصالته كون إسرافيل (عظيم الملائكة وأمين اللوح المحفوظ) قد أعدّ محمداً للوحي طول ثلاث سنوات.

(2) جاء في تفسير ابن كثير للآية ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 2/ 97]: «قالوا (اليهود) إنما بقيت واحدة وهي التي نتابعك إن أخبرتنا بها. إنه ليس من نبي إلا وله ملك يأتيه بالخبر فأخبرنا من صاحبك؟ قال: جبريل عليه السلام. قالوا: جبريل ذاك الذي ينزل بالحرب والقتال والعذاب عدوّنا، =

2- حدث اللقاء بالمفارق:

لئن كنا قد فكّكنا بدء الوحي إلى «لحظات»، فإننا على وعي بأن كل لحظة متصلة بما سبقها، مؤثرة في ما لحقها، ولعلّ لحظة اللقاء بالمفارق هي أهم لحظة في خبر بدء الوحي. وسنهتم في هذا الإطار بكيفية هذا اللقاء، وبصورة المفارق الذي التقى محمداً وهويته، وبمضمون اللقاء. ونحن نطمح إلى تقليب مقالة أهل السيرة في ذلك؛ للكشف عن رهاناتها، كما نطمح إلى الوقوف على إشكاليات الوحي التي يثيرها هذا الحدث علّنا نظفر برأي في هذا الباب.

• **كيفية اللقاء**: عند عودتنا إلى رواية بدء الوحي نلاحظ أنها رواية ما فتئت تتناسل وتتعدّد كلما أوغلنا في التاريخ؛ لذلك يصعب على الباحث أن يقف على كيفية واحدة لذلك اللقاء؛ فعدد اللقاءات ليس واحداً في كل الروايات، وكذا قلْ عن إطار اللقاء وزمنه وأحداثه. لذلك كلّه ارتأينا أن نحاور هذا الجانب من خلال إبداء جملة من الملاحظات نعدّها من أهم سمات رواية السيرة النبوية:

- تكاد مختلف الروايات تجمع على أن اللقاء بالمفارق إنما تمّ في حراء[1]، ومحمد على عادته في التحنّث. ويلفتنا الإطار بسمتين أساسيتين هيأتاه ليكون إطار الاتصال بالمفارق بامتياز، هما: سمة الخلاء وسمة العلو. لقد عُدّت الجبال منذ القديم المكان المفضّل لسكنى الآلهة أو لاتصالها بالبشر[2]؛

= ولو قلت ميكائيل الذي ينزل بالرحمة والقطر والنبات لكان». تفسير القرآن العظيم، ج1، ص134. كذلك: الطبري، جامع البيان، ج1، ص498. فإضافة وساطة إسرافيل غايتها إذاً دعم منزلة جبريل باعتباره ملك الوحي الإسلامي.

(1) انظر: ابن إسحاق، ف140، ص101-102. ابن هشام، ص168-171. السهيلي، ج1، ص153... وقد وصف ابن كثير المكان قائلاً: «هو جبل بأعلى مكة على ثلاثة أميال منها عن يسار المار إلى منى، له قلّة مشرفة على الكعبة منحنية، والغار في تلك الحنية». السيرة النبوية، ج1، ص390.

(2) أطلق م. إلياد (Eliade,M) على هذه الظاهرة تسمية «الجبل الكوني» (la montagne cosmique)، انظر: =

فأبولو كبير آلهة اليونان يسكن أعلى جبل الأولمب، والله تجلّى لموسى على قمة الجبل، وكان الكهان ينزلون الجبال كذلك: «... وحدثني علي بن نافع الجرشي أن جنباً (بطن من اليمن) كان لهم كاهن في الجاهلية، فلما ذكر أمر رسول الله ﷺ وانتشر في العرب قالت له جنب: انظر لنا في أمر هذا الرجل، **واجتمعوا له في أسفل جبله**، فنزل عليهم حين طلعت الشمس فوقف لهم قائماً متكئاً على قوس له...»[1].

فإذا أضفنا إلى ذلك أنّ محمّداً كان في غار حراء، بما يعنيه ذلك من اختفاء عن الأعين وظلمة/غبش دائم، فإننا نستنتج أن الإطار كان من أهم العوامل المساعدة على التقاء المفارق المهيّئة له. ويبدو أن الخلوة كانت شرطاً أساسياً لتبدي المفارق، ذلك ما تشير إليه الرواية (هـ): «إني إذا خلوت وحدي سمعت نداء». ويثير هذا الأمر إشكالاً نصوغه كما يأتي: هل يعني شرط الخلوة أن رؤية المفارق أو سماعه هو أمر موضوعي، وتجربة إمبريقية يمكن للآخرين ملاحظتها؛ لذلك كان المفارق يتحيّن من محمّد خلوة؟

= Eliade, (M), le sacré et le profane, chap 1: l'espace sacré et la sacralisation du monde, p. 25-61.

وتفطّن س. فيلد (wild Stefan) إلى أن النزول والإنزال والتنزيل يفترض تقسيم الفضاء إلى أعلى/الله، وأدنى/البشر.

«the terms nuzùl, tanzìl and 'inzāl make sense in a space in which there is an above and a below... God is in heaven and the prophet is on earth. This concept is dear to Judaism, Christianity and Islam. When God speaks to the prophets, they try to come closer to God by ascending a mountain "wild Stefan: spatial and temporal implications of the qur'ānic concept of nuzùl tanzìl and 'inzāl". (p. 141) in: S. Wild, the qur'ān as text, Brill, 1996.

وقد ردّ سبينوزا هذه الظاهرة إلى اعتقاد الأنبياء بأن الله يقطن السموات؛ فـ«موسى صعد إلى أعلى الجبل ليتحدث مع الله، وهو ما لم يكن في حاجة إلى أن يفعله لو استطاع أن يتصوّر الله موجوداً في كل مكان». رسالة في اللاهوت والسياسة، ص163-164.

(1) ابن هشام، ج1، ص151.

- تُشير الروايات (أ) و(ب) و(هـ) و(و) إلى أن لقاء المفارق حدث أكثر من مرة؛ ويمكننا أن نتخذ ما جاء في الرواية (ب) أنموذجاً على ذلك «... فقال رسول الله ﷺ: فجاءني جبريل وأنا نائم بنمط من ديباج فقال: اقرأ... ثم انتهى فانصرف عني وهببت من نومي وكأنما كتبت في قلبي كتاباً. قال: فخرجت حتى إذا كنت في وسط من الجبل سمعت صوتاً من السماء يقول: يا محمد أنت رسول الله وأنا جبريل، فوقفت أنظر إليه». ونعتقد أن هذا البناء المخصوص لأحداث اللقاء الأول ناشئ للإجابة عن حرج؛ فقد واجه به رواة السيرة سؤالين هما: إلى أيّ حدٍّ يمكن التأسيس لبدء الوحي إذا كان قد تمّ في حال النوم؟ وكيف عرف محمد أن زائره إنما هو جبريل، وأنه نزل يكلّفه بالرسالة عن الله؟ واجه رواة السيرة هذين السؤالين ضمنياً من خلال التصرّف في رواية بدء الوحي، وترتيب أحداث اللقاء الأول، ومن خلال إيراد أخبار في اختبار هوية المفارق؛ أملك هو أم شيطان/ جني؟ ولعلّ ما جاء في مدوّنة الحلبي كفيل بإبراز هذا الحرج «... فإن قيل بهذه الأمور علم ﷺ أن جبريل ملك لا جني، فمن أين علم أنه يتكلم عن الله تعالى؟»[1].

إن الجمع بين أن يكون اللقاء داخل غار حراء ومحمد في حال النوم، وبين أن يكون خارج الغار ومحمد في حال اليقظة، هو جمع غايته التوفيق بين ما أثر عن المسلمين في ما يتعلق بقصة الغار، وما جاء في القرآن من وصف للقاء محمد بالمفارق: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥ ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ ۝٦ وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ ۝٧ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ۝١٠ مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ۝١١ أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ﴾ [النجم: 53/ 5-12].

بغضّ النظر عن الإشكاليات التي تثيرها هذه الآيات، ولا سيّما في ما تعلق بهوية المفارق وبطبيعة الإدراك؛ رؤية هو أم رؤيا، فإن الإشارة فيها واضحة إلى أن الإطار هو الأفق الأعلى. وتضيف (آية التكوير 81/ 23)

(1) الحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص247.

﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ﴾. عُدّت هذه الآيات محدّثةً عن بدء الوحي[1]، ومن ثمّة لا بدّ من التوفيق بين كون المفارق في الغار ماثلاً أمام محمد، وكونه في الأفق صائحاً في محمد؛ ألا يعني ذلك أن مدوّنة السيرة كانت منشغلةً بما جاء في القرآن، منفتحةً على مدوّنة التفسير وهي تُحدّث عن محمد؟

- لقد تعدّدت المواقف بشأن خبر لقاء محمد بالمفارق؛ فمال بعض المعاصرين إلى إنكار قصة الغار أصلاً، والاكتفاء بما يذكره القرآن من لقاء تم في الفضاء الفسيح[2]، واكتفى آخرون بمجرد سرد الروايات المختلفة حول إطار اللقاء[3]، وتولّى فريق ثالث إغفال اللقاء الدائر خارج الغار. والحقيقة أن هذه المواقف كلّها لم تنظر إلى تجربة الوحي المحمدي إلا باعتبارها منبثقةً فجأةً، ومن ثمة حاولت الوقوف على حدث يمكن عدّه بدء الوحي. والراجح عندنا أن الوحي كان على التدريج، ونحن نفترض صحة الرواية الجامعة بين اللقاء داخل الغار واللقاء خارجه إلا أنّ الترتيب يظلُّ محرجاً؛ فلا وجه لتقديم تبدّي المفارق المفاجئ في الغار وما صحب ذلك من إقراء عنيف على اللقاء خارج الغار؛ والأحرى أن محمداً طفق في بدء أمره يسمع نداءات، ويرى رؤيا اليقظة كائنات عَدَّها مصدر الأصوات تناديه؛ وتلبّس هذا الأمر بمخيلته، وظلّ ينفي ويثبت حتى كان لقاء الغار. ونحن لا نعدّ لقاء الغار حلماً وإن جرى في المنام؛ بل هو رؤيا وجد محمد حرارتها في قلبه فأفاق «هببت من نومي وكأنما صوّر في قلبي كتاب».

إن مجمل أمر محمد يتناسق وهذا الترتيب الذي نقترح للأحداث؛ فأمر الوحي بدأ عنده على التدريج، وأفكاره عن الكتاب (المقروء/اقرأ) وضرورته

---

(1) انظر مثلاً: الطبري، جامع البيان، ج27، ص50. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج17، ص55-65. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص265-266.

(2) جعيط، هشام، الوحي والقرآن والنبوة، ص35-38.

(3) راجع مثلاً: علي، جواد، تاريخ العرب في الإسلام، السيرة النبوية، ص154-155.

ما فتئت تلحُّ عليه، وكأنما النداء الذي كان يسمعه هو صدى تشوّقه إلى التكليف بالرسالة. أما لقاء الغار، فهو التكليف وقد حصل؛ وردّ فعل محمد نفسه إزاء ذلك يكشف عن تصاعد نسق الأحداث.

• **صورة المفارق**: على الرغم من أنّ جلّ المصادر في السيرة متّفقة على أن من تبدّى لمحمّد أوّل أمره إنما هو جبريل، فإننا اخترنا وسمه بـ «المفارق» لجملة من الأسباب منها:

- أنّ هوية وسيط الوحي لم تتضح إلا لاحقاً؛ فجبريل لم يُذكر إلا في المرحلة المدنية. أما قبل ذلك، فقد وصف القرآن وسيط الوحي بأنه «رسول» و«ملك» و«روح»[(1)]. ومن ثمّة نعتقد أن تحديد الروايات لشخص الوسيط نابع من قراءة لاحقة للأحداث.

- أن سلوك محمد، وما عاناه من خوف وشكٍّ، يُنبِئ عن اضطراب إزاء تحديد هوية هذا الوسيط وغايته؛ وهذا الاضطراب مردّه التباس منزلة هذا المفارق في وعي محمد. ولعلّ ذلك ما سنزيده توضيحاً عند تناول سلوك محمد.

وعلى الرغم من ذلك، عمدت الرواية التراثية إلى الحديث عن جبريل منذ لحظة بدء الوحي. ويقف الناظر في هذه المدوّنة على سمات تميّز بها المفارق/جبريل نستشفها من خلال روايات بدء الوحي، أو الأخبار المتصلة بتلك الفترة؛ وهي سمات لئن كشفت عن تصوّر أصحاب الروايات لخصائص المفارق، فهي تكشف كذلك عن ذهنية كامنة في مدوّنة السيرة.

بدت رواية بدء الوحي مقتضبةً في كلّ ما يتعلق بالمفارق، ولا نقف فيها إلا على إشارتين موجزتين: تُحدّد الأولى هويته: «جاءني جبريل وأنا نائم»، بينما تصفه الثانية وصفاً مقتضباً على اختلاف طفيف بين الروايات: «فإذا جبريل في صورة رجل صاف قدميه في أفق السماء يقول: يا محمد أنت رسول الله وأنا جبريل، فوقفت أنظر إليه وشغلني عن ذلك وعما أريد،

---

(1) Pedersen, (J.D), art: Djabrā'il, dans EI^2.

فوقفت ما أقدر على أن أتقدّم ولا أتأخّر، ولا أصرف وجهي في ناحية من السماء إلا رأيته فيها... فلم أزل كذلك حتى كاد النهار يتحوّل، ثم انصرف عني وانصرفت راجعاً إلى أهلي» (الرواية أ). و«رأى ملكاً واضعاً إحدى رجليه على الأخرى في أفق السماء يصيح: يا محمّد أنا جبريل يا محمد أنا جبريل، فذعر رسول الله ﷺ من ذلك وجعل يراه كلّما رفع رأسه إلى السماء» (الرواية ج). «فلما قضيت جواري نزلت فاستبطنت الوادي، فنوديت فنظرت بين يدي وخلفي وعن يميني وعن شمالي فلم أرَ شيئاً، ثم نظرت إلى السماء فإذا هو على العرش في الهواء، فأخذتني رعدة -أو قال وحشة- فأتيت خديجة فأمرتهم فدثّروني» (الرواية د).

يقودنا تأمّل هذه الشذرات من الروايات إلى ملاحظة ما يأتي:

- يبدو أن هذه الشذرات في رواية بدء الوحي قد وردت في سياق تفسيري؛ فتحديد محمد لهوية زائره في حراء أثناء النوم يبرّره ما حصل لاحقاً: «يا محمد أنت رسول الله وأنا جبريل»، كما أن انتهاء الرواية بالخوف/الرعدة، وطلب التدثّر، تطلّب حدثاً سابقاً خارقاً هو «رؤية المفارق على العرش في الهواء». ولعلّ ما يلفت نظرنا أكثر هو ما تغيّبه الروايات لا ما تستحضره؛ فمحمّد قد روى زيارة جبريل له في غار حراء أثناء النوم، ونقل الحوار الدائر بينهما، إلا أنه سكت عن وصفه أثناء ذلك؛ وكذا قلْ عن الرواية (و): «قال: أرأيتك الذي كنت حدثتك أني رأيته في المنام؟ فإنه جبريل استعلن إلي». أيعني ذلك أن رؤيا المنام هي رؤيا لا تمكّن محمداً من وصف جبريل، ومعنى ذلك أنّه لا يرى في المنام صورة؛ بل يسمع ويحسُّ فحسب، أم أن المخرج من ذلك كامن في القول: إنه كان يرى في المنام صورة هلامية لا يتمكّن من إدراكها. ألا يكشف الغط والحوار الدائر بين محمد والمفارق أننا إزاء مفارق في صورة بشرية؟

لعلّ ذلك ما ابتغت الرواية التراثية تأسيسه؛ فالمفارق تدرّج في الانكشاف لمحمد من رؤيا المنام إلى سماع الصوت إلى رؤية اليقظة، وعلّة

هذا التدرج تدريب النبي على الاتصال، وتسكين روعه، كما يذهب إلى ذلك الحلبي[1].

– لقد مالت الرواية إلى تصوير المفارق، أثناء رؤية اليقظة، تصويراً مادياً محسوساً، واقتضى ذلك من المخيال الجمع بين سمات إنسانية محضة (في صورة رجل صاف قدميه، واضعاً إحدى رجليه على الأخرى...) وسمات عجيبة، كالجلوس في الهواء والقدرة على الطيران والكينونة في آفاق السماء كلّها في آن (لا أصرف وجهي في ناحية من السماء إلا رأيته فيها)، أو لعلّ ذلك كان بسبب عظم الخلقة.

ردّ بعض الباحثين العناية بتجلّي الملك المباشر إلى سببين: «سبب ديني يعتبر أن حدث نزول القرآن يستوجب بالضرورة ظهور الملك بشكل فعلي... وسبب ثقافي نفسي؛ فقد مالت الكافّة إلى إثبات الحدث المفارق بواسطة الصورة المفاجئة والعجيبة الكفيلة بإبراز القطع مع ما كان متداولاً من كهانة وسحر، ونشأة عجيب جديد مفارق إسلامي في مرجعيته يغذّي الوجدان»[2].

ولئن كانت هذه التصورات نابعة من الشعور بجسامة حدث نزول القرآن، ومن ثمّة نزّل القدامى ذلك الحدث في إطار من العجيب الخارق[3]، فإنها إلى ذلك تصوّرات تنبع من نص القرآن ذاته؛ فالرواية الواصفة للمفارق تنهل مما جاء في سورة النجم (النجم 53/ 5- 12)، أو هي تفصيل لما ورد مجملاً، وتوسعةً لما جاء مقتضباً في النص القرآني. فلا شكّ في أن وصف المفارق في صورة الطائر في الهواء ينسجم وما جاء في سورة فاطر: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُو۟لِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۚ يَزِيدُ فِى ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ

(1) الحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص223.
(2) الجزار، منصف، المخيال العربي في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرسول، ص352.
(3) مال أهل السيرة إلى التعبير عن فذاذة الحدث بالقول: إن الرسول لم يرَ الملك على صورته الحقيقية إلا مرّتين؛ عند بدء الوحي وعند الإسراء، انظر مثلاً: الحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص247.

إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فاطر 35/ 1]. نضيف إلى ذلك أن تلك التصوّرات نابعة أيضاً من الأخبار المتعلقة بجبريل في غير هذا الموضوع؛ فلما كانت لجبريل القدرة على التجسّد في هيئة البشر، وهي قدرة تجلّيها أخبار من مثل تعليمه الوضوء لمحمد، أو تبدّيه في صورة دحية الكلبي[1]، فمن الحريّ أن يظهر جبريل لمحمد أول مرة في شكل «رجل صاف قدميه». إنّ لجبريل القدرة على الحؤولة والتشكّل في أيّة صورة شاء، ولا ضير، فتلك خصيصة الكائنات الأخرى المفارقة في المخيال الجاهلي، كالجن مثلاً[2].

- لكن الرواية (د) تلفت النظر بما أجملته من وصف «نوديت...ثم نظرت إلى السماء فإذا هو على العرش في الهواء، فأخذتني رعدة فأتيت خديجة فأمرتهم فدثروني». إن الضمير «هو» لا يعود على مُسمّى سبق ذكره، وإنما هو تسمية ملتبسة لكائن ملتبس. وكثيراً ما يرد هذا الضمير محيلاً على الله في الخطاب القرآني؛ فهل يتعلق الأمر بالتباس في وعي محمد ظنّ معه أنه إنما رأى الله؟ إنّ وصف المفارق «على العرش» يرجّح مثل هذه القراءة؛ لأن العرش من متعلّقات الله في القرآن، وهو الذي يستوي على العرش. أما الملائكة، فتحفّ بالعرش أو تحمله[3].

ومن المفيد الإشارة إلى أن آيات سورة النجم السالف ذكرها، والتي عُدّت محدّثةً عن بدء الوحي، توحي بأن المتجلّي إنّما هو الله. وقد أنفق أهل التفسير جهوداً مضنيةً في تخريج الضمائر، ومعالجة الجمل بالتقدير والحذف وغيرهما من الافتراضات النحوية؛ لحمل مقطع النجم على الدلالة على جبريل لا على الله[4].

---

(1) ابن هشام، ج3، ص135.

(2) ذلك ما لاحظه الحلبي بقوله: «يجوز أن الله تعالى جعل في الملائكة القدرة على التبلور والتشكّل بأي شكل أراده كالجن». السيرة الحلبية، ج1، ص242.

(3) (طه: 20/ 5)، (الزمر: 39/ 75)، (غافر: 40/ 7)، (الحديد: 57/ 4)، (الحاقة: 69/ 17).

(4) نمثل لذلك بمقالة الطبري في تفسير الآية ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾ [النجم: 53/ 10]: =

فهل تعلّق الأمر بالتباس في وعي محمد بين أن يكون قد رأى الله، أو أن يكون قد رأى رسولاً عن الله؟ وبذلك الالتباس نبرّر هلع محمد ورعدته حتى طلب الدثار. إن التدثّر يرجّح كذلك هذه القراءة؛ فهو ليس طلباً للدفء وطرداً لرعدة الخوف فحسب[1]؛ بل هو كذلك عادة سامية لحماية الجسد الإنساني عند الاقتراب من الله[2]. ويبدو أن محمداً لم يتدثّر بسبب ما أخذه من الرعدة؛ لأننا نراه قد واظب على التدثّر في بدء أمره؛ فقد جاء في خبر إسلام أبي ذر الغفّاري ما يأتي: «انطلق أبو ذر وبريدة، معهم ابن عم لأبي ذر يطلبون رسول الله ﷺ وهو بالجبل مكتتم، بطائفة من مكة. وأتوه وهو نائم في الجبل مسجّى بثوبه...»[3].

ولكن هذا الالتباس انجلى لاحقاً حين توضحت أطراف الوحي، وتنزه الله عن الرؤية تنزهاً عظيماً.

- إنّ عظمة المفارق في ما تصف رواية السيرة كانت عظمة بالغة، حتى أنه قد سدّ (بجسمه؟) آفاق السماء، وكان في كل ناحية منها؛ ومع ذلك لم يره من أهل مكّة أحد سوى النبي، ولم يسمع نداءه أحد سواه. يضيف هذا الأمر إلى طبيعة المفارق ملمحاً سيتأكد بتقادم العهد بالوحي هو أن تجربة الاتصال بالمفارق هي تجربة ذاتية يعيشها النبي وحده، ولا يمكن الاستدلال عليها إلا من خلال شهادة النبي؛ ويبدو هذا الأمر في غاية الطرافة إذا نظرنا إليه من زاوية متقبّلي الدعوة النبوية الأوائل. إنّ محمداً يدّعي أنه على صلة

= «وأولى القولين عندنا بالصواب قول من قال: معنى ذلك: فأوحى جبريل إلى عبده محمد ﷺ ما أوحى إليه ربه». جامع البيان، ج27، ص58. راجع كذلك الحرج الذي عاناه القرطبي في تأويل دلالة الضمائر حتى لا تفيد معنى رؤية الله. الجامع لأحكام القرآن، ج17، ص55-62.

(1) يبدو أن عادة التدثّر كانت لتوقّي العرواء: «عن أبي سلمة قال: كنت أرى الرؤيا أعرى منها غير أني لا أزمّل...». صحيح مسلم، كتاب الرؤيا.

(2) وات، مونتغمري، محمد في مكّة، ص89-90.

(3) ابن إسحاق، ف180، ص122.

بملك يوحي إليه أخبار السماء، ويلقّنه الحكمة الإلهية، وينقل إليه أوامر ربّه. أما الدليل على حصول ذلك الاتصال، فهو إقرار محمد بحصوله! لقد كان محمد في نظر المشركين الأوائل خصماً وحكماً في الآن نفسه في الجدل الدائر؛ لذلك أصرّوا دوماً على آية خارجية يؤيّد بها محمد دعواه[1]. ونحن نجد صدى خصوصية دعوى محمد هذه في سياق الآيات التي عُدّت متحدثةً عن بدء الوحي في سورة النجم: ﴿أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ﴾ [النجم 53/ 12].

للمزيد من التبسيط نصوغ ما تقدّم في العبارة الآتية: الدليل عند محمد على أنه رأى المفارق إخباره القوم أنه قد رآه. وسيثير هذا الأمر إشكاليات عديدة متعلقة بالمتلقين الأوائل للنص من المشركين ننظر فيها لاحقاً.

- لا يتعلق الأمر بالمشركين فحسب؛ فحتى «صحابة» محمد الخلّص لم يتمكنوا من رؤية المفارق في بدء الوحي في أية صورة[2]. جاء في سيرة ابن هشام: «قال ابن إسحاق: وحدثني إسماعيل بن أبي حكيم مولى آل الزبير، أنه حدث عن خديجة رضي الله عنها أنها قالت لرسول الله ﷺ: أي ابن عم، أتستطيع أن تخبرني بصاحبك هذا الذي يأتيك إذا جاءك؟ قال: نعم، قالت: فإذا جاءك فأخبرني به. فجاءه جبريل عليه السلام كما كان يصنع، فقال رسول الله ﷺ لخديجة: يا خديجة هذا جبريل قد جاءني. قالت: قم يا بن عمّ فاجلس على فخذي اليسرى، قال: فقام رسول الله ﷺ فجلس عليها، قالت: هل تراه؟ قال: نعم، قالت: فتحوّل فاجلس على فخذي اليمنى، فقالت: فتحوّل رسول الله ﷺ فجلس على فخذي اليمنى، فقالت: هل تراه؟ قال: نعم. قالت: فتحوّل فاجلس في حجري، قالت: فتحوّل رسول الله ﷺ جالساً

---

(1) ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكُۢ بَعۡضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيۡكَ وَضَآئِقُۢ بِهِۦ صَدۡرُكَ أَن يَقُولُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ كَنزٌ أَوۡ جَآءَ مَعَهُۥ مَلَكٌۚ إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٞۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٌ﴾ [هود: 11/ 12]. كذلك: (الفرقان: 25/ 21)، و(الإسراء: 17/ 90-93).

(2) لم يتمكّن الصحابة من رؤية الوسيط إلا لاحقاً (بعد تركيز الدعوة) في صورة آدمية، ولعلّ صورة دحية بن خليفة الكلبي أشهرها. انظر مثلاً: ابن هشام، ج3، ص135.

في حجرها، قالت: هل تراه؟ قال: نعم، قال: فتحسرت وألقت خمارها ورسول الله ﷺ جالس في حجرها، ثم قالت له: هلا تراه؟ قال: لا، قالت: يا بن عمّ اثبت وأبشر. فوالله إنه لملك، وما هذا بشيطان»[1].

على الرغم من آثار الاختلاق في هذا الخبر، ولا سيّما تأكيده غياب الملك عند سفور خديجة، ولذلك علاقة واضحة «بآداب النساء» في الإسلام لاحقاً، فإنه خبر أنموذجي في التأصيل لظاهرة الرؤية الذاتية عند محمد. فخديجة الزوجة والصاحبة والحامية والمؤمنة؛ إذ تشارك في اختبار هوية المفارق فإنها لا تراه؛ بل تكتفي بسؤال محمد «هل تراه؟». وهذا الأمر إن كان مدخلاً للرفض عند المخالفين، فهو على العكس مدخل للتصديق عند التابعين لمحمد؛ فهو نبيهم لأنّه وحده يتمكن من رؤية المفارق، وتلك خصلة تزيد مرتبة محمد قداسةً، وتزيد المتعالي تعالياً.

- يحيلنا ما سلف إلى خصيصة أخرى شكّلت صورة المفارق المتبدي لمحمد، تمثّلت في تأكيد روايات السيرة المتأخرة أن هذا المفارق لم يكن معروفاً لدى أهل الجاهلية، ولم يكن معروفاً كذلك لدى محمد. جاء في الخبر عن خديجة أنّها أوّل ما فعلت عند إخبار محمد إيّاها بتبدّي جبريل، أنها «انطلقت من مكانها فأتت غلاماً لعتبة بن ربيعة بن عبد شمس، نصرانياً من أهل نينوى يُقال له عداس، فقالت له: يا عداس أذكرك بالله إلا ما أخبرتني: هل عندك من علم بجبريل؟ فقال: قدوس قدوس، ما شأن جبريل يذكر بهذه الأرض التي أهلها أهل الأوثان. فقالت: أخبرني بعلمك فيه. قال: فإنه أمين الله بينه وبين النبيين، وهو صاحب موسى وعيسى عليهما السلام»[2].

---

(1) ابن هشام، ج1، ص171-172. وقد استنتج الحلبي من ذلك أن «الشيطان لا يتمثّل بجبريل». السيرة الحلبية، ج1، ص233.

(2) ابن كثير، السيرة النبوية، ج1، ص406. كذلك: الحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص233. وهو خبر غائب عند المصنّفين في السيرة الأوائل. وقد رام الإخباريون =

نظنُّ أنّ الخبر مختلَق لسببين: الأول أننا نميل إلى القول إن محمداً لم يدرك منذ بدء الوحي أن زائره هو جبريل؛ والثاني أنه من العسير القول إنّ أهل الجاهلية، بمن فيهم محمد، كانوا جاهلين بجبريل[1]، والحال أنهم كانوا على صلة بأهل الكتاب، وعلى علم بالملائكة، وكان جبريل من أهمّ الملائكة في اليهودية؛ بل هو رسول الله عادةً إلى البشر[2].

فليس للخبر إذاً من غاية سوى تأكيد أنّ محمداً كان فقير المعارف الدينية قبل بدء الوحي، وذلك ما لا يستقيم مع ما نعرف عن حياة محمد قبل البعثة. وقد اعتقد أهل السيرة أنِ إنكار إلمام محمد ببعض المعارف الدينية السائرة في عصره، المتاحة لمثله، كفيل بضمان صدقه ومعجزته.

- إن سلوك المفارق إزاء محمد، كما تصوّره رواية السيرة، يعضّد هدف تأكيد صدق محمد؛ فقد مالت الرواية السائدة إلى نحت صورة مفارق عنيف في تبليغ الوحي: «الجاءني (جبريل) وأنا نائم فقال: اقرأ فقلت: وما أقرأ! فغتّني حتى ظننت أنه الموت ثم كشطه عني. فقال: اقرأ. فقلت: ما أقرأ! فعاد لي بمثل ذلك. ثم قال: اقرأ. فقلت: وما أقرأ؟ وما أقولها إلا تنجياً أن يعود لي بمثل الذي صنع بي...»[3].

ما الذي يدفع المفارق إلى أن يكون على هذا النحو من الشدّة؟

يبدو أن ما سمح بنشوء مثل هذه الصورة أمران متعالقان: أولهما تأكيد أنّ الوحي المحمدي مفروض على محمد من الخارج فرضاً، وحينئذ «تصبح هذه الشدّة الممزوجة بالقوّة في تجلّي جبريل دالّة على طبيعة المعجزة التي

= المتأخّرون من خلال هذا الخبر إثبات اختصاص جبريل بالرسالة بين الله وأنبيائه من البشر.

(1) ذلك ما حاول السهيلي تأكيده بقوله: «ولم يكن جبريل معروفاً بمكة ولا بأرض العرب». الروض الأنف، ج1، ص156.

(2) Pedersen, art: Djabrā'il, dans EI^2.

(3) راجع الروايتين (أ) و(ب) مطلع هذا الباب.

ليست من فعل الرسول، وهي بذلك مؤكّدة لصدق دعوى النبوّة»[1]. وثانيهما الاستئناس بالقرآن في إخراج صورة المفارق على ذلك الوجه؛ فقد وُصف وسيط الوحي بأنه ﴿شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾ [النجم: 53/ 5]، وأنّه ﴿ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ﴾ [التكوير: 81/ 20]. نُضيف إلى ذلك أنّ المفسّرين مالوا في تفسير الاسم (جبريل) إلى أنّه يحيل على الشدّة والقوّة[2].

لكنّ الناظر في مصنّفات السيّرة المتأخّرة يُلاحظ نشوء رواية تروم رسم صورة مغايرة له قوامها لطف الملك وطمأنينة محمّد: «كان النبيّ ﷺ يقول: أجلسني على بساط كهيئة الدرنوك فيه الياقوت واللؤلؤ، فبشّره برسالة الله عزّ وجلّ حتّى اطمأن رسول الله ﷺ فقال له جبريل: اقرأ. فقال: كيف أقرأ؟ قال: اقرأ باسم ربّك الذي خلق...» (الرواية(و)). ويضيف الحلبي قائلاً: «طلع جبريل من المشرق فسدّ الأفق إلى المغرب فخرّ النبيّ مغشيّاً عليه، فنزل جبريل عليه السّلام في صورة الآدميين وضمّه إلى نفسه، وجعل يمسح الغبار عن وجهه»[3].

هكذا إذاً يكون جبريل منذ البدء صاحباً رفيقاً حميم الصّلة بمحمّد، والطّريف أنّه يتشكّل منذ البدء في صورة آدميّة، وهو ما يناقض السّائد من الرّوايات القائلة: إنّ محمّداً رأى الملك بدء الوحي على صورته الحقيقيّة. ونعتقد أن المتأخّرين قد أُحرجوا بالخبر المأثور عن خوف محمّد النّاشئ عن لقاء المفارق، فكان المخرج عندهم باستنشاء صورة جديدة للمفارق لا تبعث

(1) الجزّار، منصف، المخيال العربي في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرسول، ص364.

(2) من اللافت أنّ المفسّرين المسلمين قبلوا قول اليهود إنّ جبريل «ملك الغلظة والإعسار والتشديد والعذاب»، ولم يناقشوا إلا قولهم بعداوة جبريل. انظر: تفسير الآية ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ...﴾ [البقرة: 2/ 97] ضمن: الطبري، جامع البيان، ج1، ص496. كذلك: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج2، ص26-28.

(3) الحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص247.

على الخوف والشكّ؛ بل تبعث في محمد الطمأنينة، وتثبّت قدمه في تلقّي الوحي. ذلك ما سنفصّل القول فيه عند التعرّض إلى سلوك محمّد أثناء حدث بدء الوحي.

نخلص ممّا تقدّم إلى إثبات بعض النتائج:

1- لقد سيطرت سمة «الجمع والتبرير» على مدوّنة السّيرة قديماً، فجمعت بين روايات متناقضة مختلفة، وسعت إلى تبرير ذلك الاختلاف تبريراً توفيقيّاً. وقد قادت تلك السمة مدوّنة السيرة إلى التمييز قسراً بين بدء الوحي وبدء التنزيل، وبين بدء النبوّة وبدء الرّسالة، وبين صحبة إسرافيل وصحبة جبريل؛ وهي تمييزات لا أساس لها في التجربة المحمّديّة. كما سيطرت على تلك المدوّنة نزعة قياس الوحي المحمدي على الوحي السابق، فالتجأت إلى القول بتلقّي الوحي باعتباره كلمةً واحدةً، وإلى القول كذلك بنزوله منجّماً.

2- إنّ بدء الوحي قد تنزّل في سياق زمني نفسيّ تميّز بشدّة العزلة وطول التحنّث، كما تميّز ببداية حلول خواطر نفس محمّد وأسئلته الداخليّة في العالم الخارجي، فطفق يتلقّط الإشارات، ويتسمّع الأصوات، ويؤوّل الأمارات في يقظته، حتى كان لقاء الغار في المنام تأكيد حصول التكليف.

3- إنّ ضبط تاريخ بدء الوحي قد تمّ بعين إسلاميّة (قراءة بعديّة). والراجح أنّ محمّداً أُوحي إليه، وقد تمّ عقله، وحنكت تجربته، واستوى رأيه، واصطلح القدامى على ذلك بسنّ الأربعين، فكانت سنّ الأربعين تحدّد حالاً ولا تضبط سنّاً. والرّاجح لدينا أيضاً أن يكون الوحي قد بدأ في شهر رمضان، دون أن يعني ذلك أنّ محمّداً قد خصّ هذا الشهر بالتحنّث وميّزه، لكن فترات تحنّثه بدأت تطول وتختلف نسقاً وزمناً. أمّا شهر ربيع الأوّل فلا علاقة له ببدء الوحي. وقد اختار محمّد، وهو يطلب الوحي، مكاناً نموذجيّاً للاتصال بالمفارق: الجبل بتعاليه والغار بظلمته، لم يشذّ في ذلك عن سنة المتصلين بالغيب في البيئة الجاهليّة وفي غيرها.

4- إنّ صورة المفارق تكشف عن التباس في وعي محمّد بين أن يكون قد رأى الله، أو أن يكون قد رأى مفارقاً وسيطاً؛ إلا أنّ الرؤيا ثابتة لديه باعتبارها قناعةً بحدث اتصال، لكنّها رؤيا ذاتيّة لا يمكن الاستدلال عليها، وهي سماع من الغير ولا شاهد؛ تلك هي المعضلة.



الفصل الثاني

سلوك محمد ودور الحماة

نركّز نظرنا، في هذا الإطار، على ردود أفعال محمد إزاء حدث بدء الوحي؛ ونحن نعتقد أنه لا يمكن تفهّم ظاهرة الوحي إلا من خلال تفهّم كيفيّة تقبّل المتلقّي الأوّل للوحي. وإذا ما رأينا أن الوحي رسالة، فإنّ أيّ رسالة لا تكتسب دلالتها إلا من خلال فعل التقبّل. ولا يمكن بأيّة حال من الأحوال أن ننظر إلى الوحي باعتباره ظاهرة منقطعة عن شروط التقبّل الإنساني، منفصلة عن شخصيّة محمد، مكتفية بتعاليها. ونحن لا نشاطر علي مبروك في ما ذهب إليه في شأن تصنيف النبوّات إلى «نبوات ذات نسق ميثيولوجي يقوم على مبدأ المبادأة الإنسانية، ويكون فيه المسار من أسفل إلى أعلى، ونبوّات ذات نسق ديني يقوم على مبدأ المبادأة الإلهية، ويكون فيه المسار من أعلى إلى أسفل»[1]، لسببين: أوّلهما أنّ النصّ القرآني إنّما هو نصّ محاور للواقع بامتياز، متشكّل من خلال الإجابة عن خواطر نفس محمّد وأسئلة المؤمنين وحجاج المشركين وحرج النوازل... وثانيهما أنّ النصّ (كلّ نصّ) لا دلالة له إلا من خلال فعل القراءة، وفعل الاستجابة، ثمّ إنّ محمّداً ما كان ليكون نبيّاً لو انسلخ من آيات ربّه، أو لم يجد له الله عزماً. عموماً،

---

(1) مبروك، علي، النبوّة: من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، دار التنوير، بيروت، 1993م، ص60-81. وضمن الصنف الثاني تنخرط النبوّة المحمّديّة بحسب رأي هذا الباحث.

إنّ «التركيز على مصدر النصّ وقائله فقط هو إهدار لطبيعة النصّ ذاته، ولوظيفته في الواقع، وهو ما حدث في الفكر الديني الذي سيطر على التراث، والذي مازال فاعلاً في ثقافتنا إلى اليوم»[1].

ونحن نسعى، من خلال تركيز النظر على سلوك محمّد إزاء حدث بدء الوحي، إلى الإجابة عن سؤال نعدّه مركزيّاً هو: كيف اكتسب محمّد الوعي النّبوي؟

وقد قادنا تأمّل مرويات السّيرة إلى الوقوف على معطى أساسي في هذا الباب، وهو أنّ محمّداً لم يكن يواجه حدث الوحي وحيداً بمعزل عن الأهلين والأصحاب، الذين سيصيرون النواة الأولى للصحابة؛ بل إنّهم كانوا شاهدين على مخاض الوحي، حاضنين النبيّ النّاشئ، موجّهين سلوكه أحياناً: وقد سمّينا هؤلاء: **الحماة**؛ لأنّهم كانوا يحمون محمّداً، وكانوا يحمون تجربة الوحي حتّى لا تغيض؛ لذلك ارتأينا الجمع بين سلوك محمّد ودور الحماة في آن لارتباط الأمر الأوّل بالثاني.

وعلى الرغم من أنّ مصنّفات السّيرة النبويّة قديماً تسكت عن مفاصل كثيرة من حياة محمّد طول فترة بدء الوحي؛ لاهتمامها بنزول القرآن وبضبط قوائم أوائل المسلمين، فإنّ قراءة روايات بدء الوحي تسمح لنا بإجمال ردود أفعال محمّد في ثلاثة ملامح هي: الخوف، ومواصلة التحنّث، واللجوء إلى الحماة.

1-الخوف:

لعلّ الجامع بين جلّ روايات بدء الوحي هو تأكيد خوف محمّد ممّا حدث له. ولم تشذّ عن ذلك سوى رواية سعيد بن المسيّب (الرواية و) بتأكيدها طمأنينة محمّد وسروره. وهي رواية لم تظهر إلا في المصنّفات المتأخّرة، ويمكن تبرير نشأتها بنزعة المتأخّرين إلى تخليص السيرة النبويّة

(1) أبو زيد، نصر حامد، ص57.

ممّا اعتقدوه قاعداً بمحمّد عن مرتبة الفذاذة. وقد تجلّت مظاهر ذلك الخوف من خلال الرّوايات تجلّيات مختلفة، منها ما تلبّس بالرّسول من شعور بالمفاجأة عقد لسانه عن الكلام، كما عقد جوارحه عن الحركة: «فمازلت واقفاً ما أتقدّم أمامي وما أرجع ورائي حتّى بعثت خديجة رسلها في طلبي فبلغوا أعلى مكّة ورجعوا إليها وأنا واقف في مكاني ذلك، ثمّ انصرفت راجعاً إلى أهلي...» (الرواية ب). ومنها ما اعتراه من عرواء ارتعدت لها فرائصه حتى طلب التدثّر، ومنها عزمه على الانتحار...

إنّ الرّوايات التراثيّة إن اختلفت في التحديث عن مظاهر خوف محمّد وجزعه ممّا حدث له، فإنّها تجمع على أمر واحد هو شعور محمّد بالخوف. ونحن نعتقد أنّ ذلك كان أمراً ثابتاً في سيرة بدء الوحي، يُمكننا الاستدلال على صحته من خلال الروايات المذكورة، ويُمكننا الاستدلال عليه كذلك من خلال جملة من الوقائع، منها:

- التفاف مجموعة من الأصحاب حول محمّد في بدء أمره، لا من باب التصديق بما جاء به فحسب؛ بل من باب طمأنته والشدّ من أزره.

- فتور الوحي عن محمّد في بدء أمره. وتذهب مصنّفات السيرة القديمة إلى أنّ الوحي قد فتر عن محمّد بعد **أوّل اتّصال**[1]، وقد ربط القدامى بين فتور الوحي وجزع محمّد: «كان بعد نزول جبريل عليه بـ ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾ مكث مدّة لا يرى جبريل، وإنّما كان ذلك ليذهب ما كان يجده من الرّعب، وليحصل له التّشوّف إلى العود»[2]. وتربط رواية أخرى بين نزول سورة (الضحى) وبين ما عاناه محمّد بسبب جزعه الشديد؛ فقد جاء عن خديجة أنّها قالت: «لمّا أبطأ على رسول الله ﷺ الوحي، جزع من ذلك جزعاً شديداً فقلت لما رأيت من جزعه: لقد قلاك ربّك ممّا يرى من جزعك، فأنزل الله:

(1) ابن إسحاق، ف166، ص115. ابن كثير، السيرة النّبويّة، ج1، ص412.
(2) الحلبي، السيرة الحلبيّة، ج1، ص249.

﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ﴾»[1]. أمّا مدّة فتور الوحي، فقد تراوحت بين الستة أشهر والثلاث سنوات[2]. إنّ طول هذه المدّة يؤكّد لدينا أنّ شعور محمّد بالخوف لم يكن شعوراً عارضاً ناتجاً عمّا حدث له في الموقف الاتصالي الأوّل بقدر ما كان حالاً تلبّست بالنبيّ واستمرّ عليها زمناً. ولعلّ في ربط القدامى بين جزع محمّد وفتور الوحي نصيباً وافراً من الوجاهة، بما أنّ حال الجزع تمنع، في رأينا، محمّداً من القدرة على تلقّي الوحي. وقد صوّر الخبر الآتي بعضاً من هذه الحال: «فلمّا دخل رسول الله ﷺ أخذ بيده أبو بكر فقال: انطلق بنا إلى ورقة... فانطلقا إليه فقصّا عليه فقال رسول الله ﷺ: إنّي إذا خلوت وحدي سمعت نداءً خلفي: يا محمّد يا محمّد. **فأنطلق هارباً في الأرض**»[3].

- وممّا يؤكد حال الفزع أيضاً النّصوص القرآنيّة النازلة بعد فتور الوحي؛ ففي نصوص عدّة نقف على سمة وسمت الخطاب القرآني في بدء الوحي هي سمة طمأنة محمّد والحنوّ عليه والرّفع من شأنه. نلمس ذلك في سور عديدة عدّها أهل السّيرة من أول السور النّازلة، كسورة القلم والضّحى والشرح...[4]. ولئن امتازت هذه المدّة عند مصنّفي السّيرة بانقطاع نزول

(1) ضمن: ابن إسحاق، ف167، ص116.
(2) الحلبي، السّيرة الحلبيّة، ج1، ص249.
(3) السّهيلي، الروض الأنف، ج1، ص157.
(4) من المفيد تسجيل هذه المقاطع القرآنية المطمئنة: ﴿نٓ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ۝١ مَآ أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ ۝٢ وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ ۝٣ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 68/ 1-4]. كذلك: ﴿وَٱلضُّحَىٰ ۝١ وَٱلَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ ۝٢ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ۝٣ وَلَلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ ٱلْأُولَىٰ ۝٤ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ ۝٥ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَـَٔاوَىٰ ۝٦ وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ۝٧ وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ﴾ [الضحى: 93/ 1-8]. كذلك: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۝١ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ۝٢ ٱلَّذِىٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ ۝٣ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [الشرح: 94/ 1-4]. ويذكر ابن هشام أنّ سورة الضّحى كانت أوّل ما نزل بعد فتور الوحي (ابن هشام، ج1، ص179).

القرآن، فإنّ زيارة «الوسيط» لم تنقطع. نلمس ذلك ضمناً في مصنّفات السّيرة المتقدّمة من خلال الإشارة إلى زيارات جبريل المتكرّرة دون أن ينتج عن ذلك نصّ قرآني. ونمثّل لذلك بخبر تعليم الرّسول الوضوء والصّلاة، وخبر اختبار خديجة هويّة المفارق، وخبر إقراء خديجة السّلام من ربّها...[1]. أمّا المصنّفات المتأخّرة، فقد صرّح أهلها بهذه الخصيصة: «إنّه حين فتر عنه الوحي كان يأتي شواهق الجبال يهمّ بأن يلقي نفسه منها، فكان جبريل يتراءى له بين السّماء والأرض يقول له: أنت رسول الله وأنا جبريل»[2].

وجاء عن الحلبي قوله: «نزول ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ﴾ كان في شأن الإنذار بعد فترة الوحي؛ لأنّه كان بعد نزول جبريل عليه بـ ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾ مكث مدّة لا يرى جبريل، وإنّما كان ذلك ليذهب ما كان يجده من الرّعب، وليحصل له التشوّف إلى العود، ومن ثمّ حزن لذلك حزناً شديداً حتّى غدا مراراً كي يتردّى من رؤوس شواهق الجبال، فكلّما أوفى بذروة جبل كي يُلقي نفسه منها تبدّى له جبريل عليه السّلام فقال: يا محمّد إنّك رسول الله حقّاً فيسكن لذلك جأشه وتقرّ نفسه ويرجع... وفي رواية أنّه لمّا فتر الوحي عنه حزن حزناً شديداً حتّى كان يغدو إلى ثبير مرّة وإلى حراء مرّة أخرى، فكلّما وافى ذروة جبل منهما كي يلقي نفسه تبدّى له جبريل فقال: يا محمّد أنت رسول الله حقّاً»[3].

واللافت في مثل هذه الرّواية أمران:

أوّلهما أنّ الوسيط المفارق واظب على التبدّي لمحمّد، على الرغم من انقطاع نزول القرآن، وهو تبدٍّ فسّرته رواية السّيرة بحماية محمّد من الهلاك وزرع اليقين لديه بمهمّة الرّسالة عن الله.

---

(1) راجع مثلاً: ابن هشام، ج1، ص173.

(2) راجع مثلاً: السهيلي، ج1، ص155.

(3) الحلبي، السّيرة الحلبيّة، ج1 ص249.

وثانيهما أن رواة السّيرة المتأخّرين جعلوا الخوف والحزن المشرف بصاحبه على الانتحار نتيجة لفتور الوحي لا سبباً؛ لقد ذهبت رواية السّيرة في المصنّفات المتقدّمة إلى أنّ لقاء الغار أورث في نفس محمّد الخوف والغمّ ممّا نتج عنه فتور الوحي. أمّا المصنّفات المتأخّرة فمالت إلى القول: إنّ فتور الوحي هو الذي أورث في نفس محمّد ذلك الخوف والغمّ. فليس سبب فتور الوحي متعلّقاً إذاً بنفس المتلقّي، وإنّما هو متعلّق بخطّة إلهيّة غايتها إثارة شوق محمّد، ولـ «يحصل له التشوّف إلى العود» على حدّ عبارة الحلبي السالفة.

على الرغم من أنّ الرّواية في المصنّفات الأولى عن بدء الوحي أرجعت خوف محمّد إلى شكّه في مصدر علمه، ومن ثمّة إلى تصوّره رسالته أن يكون شاعراً أو كاهناً أو أن يكون به جَنَنٌ، فإنّ أهل السّيرة المتأخّرين قدّموا، من خلال الأخبار التي أوردوها، والتعليقات التي شفعوا بها تلك الأخبار، تفسيراتٍ مختلفة لخوف محمّد أجملها السهيلي بقوله: «وفي الصّحيح أنّه قال لخديجة: لقد خشيت على نفسي، وتكلّم العلماء في معنى هذه الخشية بأقوال كثيرة... إنّ هذه الخشية كانت قبل أن يحصل له العلم بأنّ الذي جاءه ملك من عند الله، وكان أشقّ شيء عليه أن يُقال عنه مجنون... وقد قيل في قوله لقد خشيت على نفسي؛ أي خشيت أن لا أنهض بأعباء النبوّة، وأن أضعف عنها، ثمّ أزال الله خشيته ورزقه الأيد والقوّة والثبات والعصمة، وقد قيل: إنّ خشيته كانت من قومه أن يقتلوه...»(1).

إنّ تبرير خوف محمّد بالشّكّ في مصدر علمه وفي وظيفته، أو بالخوف من الضعف عن تحمّل أثقال النبوّة، أو بالخشية من تعرّض أهله له بالأذى والقتل، يحتاج منّا إلى نظر:

أ- الشّكّ في الوظيفة وفي مصدر العلم: جاء في الرّواية (أ) ما يأتي:

---

(1) السهيلي، الروض الأنف، ج1، ص157.

«... وهببت من نومي وكأنّما صوّر في قلبي كتاب. ولم يكن في خلق الله -عزّ وجلّ- أحد أبغض إليّ من شاعر أو مجنون كنت لا أطيق أنظر إليهما. فقلت إنّ الأبعد -يعني نفسه- لشاعر أو مجنون. ثمّ قلت: لا تحدّث قريش بهذا عنّي أبداً. لأعمدنّ إلى حالق من الجبل فلأطرحنّ نفسي منه فلأقتلنّها فلأستريحنّ، فخرجت ما أريد غير ذلك...». وجاء في الرّواية (ج) ما يأتي: «... فرجع سريعاً إلى خديجة فأخبرها خبره وقال: يا خديجة والله ما أبغضت بغض هذه الأصنام شيئاً قطّ ولا الكهّان، وإنّي لأخشى أن أكون كاهناً... ياخديجة إنّي أسمع صوتاً وأرى ضوءاً وإنّي أخشى أن يكون فيّ جنن...».

ذلك هو أهمّ ما تسجّله الرّواية في هذا الباب. ويُثير هذا الأمر جملةً من الملاحظات أهمّها:

- إنّ الخبر يخلط بين أنماط ثلاثة من المتّصلين بالمفارق، بيّنّا التمايز بينهم في الفصل الأوّل من الباب الأوّل، هم: الشاعر والكاهن والمجنون؛ ولا نظنّ ذلك يعني عدم الوعي بتمايزهم في ذهن الرّسول، ولا سيّما تمايز أدوارهم وخطاباتهم[1]. فعلى أي أساس يمكن أن نحمل ذلك الخلط؟

- يشدّد الخبر على بغض محمّد أن يكون شاعراً أو كاهناً أو مجنوناً بغضاً يحمله على العزم على الانتحار. لقد رأى الرسول في ذلك عاراً يجب محوه بالموت «لا تحدّث قريش عنّي بهذا أبداً». وبغضّ النظر عن معنى المجنون ودوره في الجاهليّة، فإنّ استحياء محمّد من أن يكون شاعراً أو كاهناً يبدو أمراً غريباً؛ فللشاعر في الجاهليّة دور جليل: هو رجل راسخ في العلم، مهاب الجانب، تحتاج إليه القبيلة؛ وللكاهن كذلك منزلة أثيرة داخل القبيلة[2]. فبم نُفسّر جعل محمّد الموت دون الشعر والكهانة؟

---

(1) يُلاحظ أ. ت. ولش أنّ كلّ كاهن أو شاعر كان يُعدُّ مجنوناً أو مملوكاً للجنّ، يُملي عليه قوله. ومع ذلك، إنّ أدوار هؤلاء مختلفة وكذلك خطاباتهم.

Welch, (A. T), art: Madjnùn, dans EI².

(2) راجع الفصل الأوّل من الباب الأوّل من عملنا.

– يذهب الخبر إلى أنّ الشكّ نازع نفس محمّد منذ أوّل اتّصال جرى بينه وبين المفارق، ومن ثمّة عمد إلى قتل نفسه لولا أنّ الله عصمه عن ذلك بفضل الوسيط الذي قيّض. فهل كانت حياة محمّد اللاحقة «بعثاً جديداً» حلّ في المخيال الإسلامي محلّ عدم انبناء الإسلام على حدث شهادة كما هو الشأن في المسيحيّة مثلاً[1]؟ لكنّنا نعلم أنّ هذه الحادثة لم تأخذ في الفكر الإسلامي مدى واسعاً يؤهلها لتكون كذلك؛ ونعلم كذلك أنّ محمّداً كان «فرداً منتظماً» في المجتمع، وإن اتخذ التحنّث سنّةً؛ أُوي بعد يتم، وأُغني بعد فقر، وسكن إلى خديجة وسكنت إليه ورُزقا الولد... فأيّة أزمة هي تلك التي تدفعه إلى الانتحار؟ وإن رجّحنا أنّ خوفه ممّا تبدّى له، وشكّه في مصدر علمه وفي وظيفته، هو الأزمة بعينها، فلمَ لمْ تورد الأخبار شيئاً عن طلب الطبّ لمحمّد حينها؟[2].

تحملنا جملة الأسئلة؛ التي يثيرها خبر شكّ محمّد في مصدر علمه وفي وظيفته، على مراجعة هذا الخبر بقصد تعديله على ضوء الممكن:

– لا نظنُّ محمّداً يخاف الشعر والكهانة بحجّة السياق الثقافي الذي فيه حلّت تجربته، وإنّما الرّاجح أنّ الرّواة صاغوا الخبر بعين إسلاميّة رسخ عندها انحطاط الشعر والكهانة لصالح النبوّة، ورسخ عندها اتّهام المخالفين لمحمّد بالشعر والكهانة. إنّ الشاعر والكاهن يحوزان تلك المرتبة من خلال

(1) استقينا هذا السؤال بطريقة غير مباشرة من:
BenSlama, (F), La nuit brisée, Lectures du meurtre, p. 117-134.

(2) روى ابن إسحاق أنه ﷺ كان يُرقى من العين وهو بمكّة قبل أن ينزل عليه القرآن، فلمّا نزل عليه القرآن أصابه نحو ما كان يصيبه قبل ذلك، هذا يدلُّ على أنّه ﷺ كان يصيبه قبل نزول القرآن ما يُشبه الإغماء بعد حصول الرّعدة وتغميض عينيه وتربّد وجهه، ويغطّ كغطيط البكر، فقالت له: خديجة أوجّه إليك من يرقيك. قال: «أمّا الآن فلا». (الحلبي، ج1، ص241. كذلك: ابن إسحاق، ف143، ص104). ويذكر الحلبي كذلك أنّ عدّاساً بعث برُقية إلى الرّسول عندما استشارته خديجة، لكنّه لم يتداوَ بها. (الحلبي، ج1، ص233).

«نصوصهما»، وتقبّل الجمهور لها، والحال أنّ محمّداً في هذه المرحلة لم يتلُ نصّاً، ولم يتألّف متقبّلين.

- نعتقد أنّ محمّداً قد خاف الجنون فعلاً: الجنون بمعنى الخبال، وبمعنى الخروج عن المألوف وامتلاك الجنّ له[1]؛ «أخشى أن يكون فيّ جنن». ونعتقد كذلك أنّ ما حدث إثر اللقاء لم يكن تبدّياً للأزمة بقدر ما كان تتويجاً لها؛ فقد بينّا سابقاً أنّ فترة تحنّث محمّد ما فتئت تطول، وأنّ الرّؤى ما فتئت تُلحّ عليه، والأصوات ما فتئت تتناهى إلى سمعه. فإذا أضفنا إلى ذلك ما جرى من تماسٍّ «ماديّ» بين محمّد والملك، وما صحب ذلك من عنف وغطّ ظنّ معه محمّد أنّه الموت، وإذا أضفنا كذلك اضطراب محمّد حول تحديد هويّة هذا المفارق، استقام عندنا حينئذٍ إمكانية خوفه من الجنون. وممّا يرّجح عندنا هذا الرأي أنّ أول المقاطع النازلة إنّما تنفي عن محمّد تهمة الجنون وحدها: ﴿مَآ أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ ۝ وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ ۝ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 68/ 2-4]. والطريف أنّ هذه الآيات تربط بين ردّ الجنون عن محمّد وأخلاقه العظيمة تماماً كما ردّت خديجة ذلك: «أعيذك بالله يا أبا القاسم من ذلك. ما كان الله -عزّ وجلّ- ليفعل بك ذلك مع ما أعلم من صدق حديثك، وعظم أمانتك، وحسن خلقك، وصلة رحمك»[2].

ب- الخوف من النبوّة: يمكننا أن نجمع بين الرأيين اللذين قدمهما أهل السّيرة في تبرير خوف محمّد وهما: الخوف من الضّعف عن تحمّل أثقال النبوّة، والخشية من تعرّض أهله له بالأذى والقتل، بالقول: إنّه كان خائفاً

---

(1) إنّ ما يجمع بين النبيّ والمجنون إنّما هو الخروج عن التقاليد، انظر:

M. A Lahbabi, qu'est ce que la révélation? Réflexion; dans sens et niveaux de la révélation, p. 73.

(2) ابن إسحاق، ف140، ص102. ابن سعد، السيرة النبويّة من الطبقات الكبرى، ج1، ص204- 205. الحلبي، ج1، ص255.

من تحمّل نتائج النبوّة. إنّ مثل هذا التبرير ينبع كذلك من قراءة بعديّة تأخذ في الحسبان الصّراع المرير الذي خاضه محمد في سبيل الاعتراف به نبيّاً، والجهد المضني الذي بذله في سبيل استيعاب الدّور الذي أُنيط به، ومن ثمّة القيام به على أكمل وجه. ولعلّ السؤال الآتي يساعدنا على توضيح ما نعنيه بالقراءة البعديّة: هل كان محمّد يعي منذ البدء أنّه اصطُفي نبيّاً؟ وحتّى إن وعى ذلك، هل كان يعلم أنّ طريقه شاقّة محفوفة بالمخاطر؟

إنّ رواية السّيرة لا تسعفنا بإجابة في هذا الباب؛ بل على العكس نراها رواية متناقضة؛ إذ تؤكّد خلوّ محمّد من المعارف الدّينيّة وأمّيته وغفلته عن النبوّة من جهة، وتذهب، في الآن نفسه، إلى خوفه من تحمّل نتائج النبوّة من جهة ثانية. إلا أنّ هذا التناقض تحلّه رواية السّيرة من خلال الإشارة إلى مقالة ورقة حين أعلمه الرّسول بأمره: «فقال: يا بن أخي، أخبرني بما رأيت وسمعت. فأخبره رسول الله ﷺ، فقال له ورقة: والذي نفسي بيده، إنّك لنبيّ هذه الأمّة، ولقد جاءك النّاموس الأكبر الذي جاء موسى. ولتكذّبنّه ولتؤذينّه ولتخرجنّه ولتقاتلنّه، ولئن أنا أدركت ذلك اليوم لأنصرنّ الله نصراً يعلمه»[1].

هكذا يصبح خوف محمّد من الضعف عن تحمّل أثقال النبوّة وخشيته من أذى قومه مبرّرين. أمّا موقف ورقة، فسنعرض له عند البحث في دور الحماة. ويبدو أنّ خوف محمّد قد تواصل إثر اللقاء الأوّل، وطول مدّة فتور الوحي، ولنا في خبر نزول المدثّر مثال على ذلك: «... فإذا الملك الذي جاءني... على عرش بين السّماء والأرض، فرعبت منه، فأتيت خديجة، فقلت: دثّروني دثّروني وصبّوا عليّ ماءً بارداً، فنزلت: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ﴾»[2].

إنّ محمّداً قد خاف إذاً من النبوّة، ولا يعني ذلك بالضرورة خوفاً من العجز عن تحمّل أثقالها، ولا خوفاً من سلوك قومه إزاءه؛ بل يعني أساساً

(1) راجع مثلاً: ابن هشام، ج1، ص171.
(2) راجع مثلاً: الحلبي، ج1، ص239.

الخوف من مواجهة المفارق. لقد سبق أن بيّنّا أنّ محمّداً لم يكن واثقاً من هويّة المفارق، وقد يظنّ أنّه الله، كما بيّنّا أيضاً أنّ التدثّر هو حماية للجسد الإنساني عند الاقتراب من الله.

2- مواصلة التحنّث:

تثبت رواية بدء الوحي في أول المصنّفات أنّ محمّداً لم يقطع مع سنّة التحنّث التي دأب عليها إثر حدث اللقاء في الغار؛ بل إنّه لم يقطع جواره: «... فرجعت خديجة إلى رسول الله ﷺ فأخبرته بقول ورقة بن نوفل، فلمّا **قضى رسول الله جواره** وانصرف، صنع كما كان يصنع، بدأ بالكعبة فطاف بها فلقيه ورقة بن نوفل»[1].

ونعتقد أنّ حضور رواية مغايرة في المصنّفات المتأخّرة تربط بين قضاء الجوار وحدث اللقاء[2] لم يكن إلا لغاية الفصل بين مرحلتين ظنّهما المتأخّرون متمايزتين، هما: مرحلة التّحنّث ومرحلة المبعث. ويندرج ذلك في إطار تصوّر المتأخّرين لسيرةٍ للوحي فذةٍ واضحة معالمها متمايزة مراحلها تقطع مع السّالف قطعاً منذ أوّل وهلة.

إنّنا نرجّح مواصلة النبيّ جواره لسببين:

أوّلهما: أنّه يصعب النّظر إلى مراحل حياة المرء باعتبارها جزراً تتجاور دون أن تتماسّ، ويعسر كذلك أن يقطع المرء مع عادة دأب عليها منذ سنين قطعاً نهائيّاً، ولا سيّما أنّنا ملنا سابقاً إلى القول: إنّ فترات تحنّث محمّد ما فتئت تطول في سنيه الأخيرة قبل المبعث.

وثانيهما: ورود أخبار تؤكد تردّد محمّد على حراء بعد المبعث بمدّة؛ من ذلك ما جاء في خبر إسلام أبي ذرّ: «انطلق أبو ذر وبريدة، معهم ابن عمٍّ لأبي ذرّ، يطلبون رسول الله ﷺ وهو بالجبل مكتتم، بطائفة من مكّة. وأتوه

---

(1) راجع الرّوايات (أ، ب، ج) مطلع هذا الباب.
(2) راجع الرّواية (د) مطلع هذا الباب.

وهو نائم في الجبل، مسجّى بثوبه خارجاً قدميه. وكان رسول الله ﷺ من أحسن النّاس قدماً... فقال أبو ذر: يا محمّد أتيناك لنسمع ما تقول وإلامَ تدعو؟ فقال رسول الله ﷺ: أقول: لا إله إلا الله، وإنّي رسول الله. فآمن به أبو ذر وصاحباه...»[1]. ومن ذلك أيضاً ما جاء عن الحلبي «أنّه لمّا فتر الوحي عنه حزن حزناً شديداً حتّى كان يغدو إلى ثبير مرّةً وإلى حراء مرّة أخرى، فكلّما وافى ذروة جبل منهما كي يلقي نفسه تبدّى له جبريل...»[2].

إنّ مواصلة التحنّث تكشف ملامح من بدء الوحي المحمّدي أهمّها:

- أنّ محمّداً وعى نفسه نبيّاً على التدريج، فلا سبيل إذاً إلى أن نعدّ حدث اللقاء في الغار حدثاً يجبُّ ما قبله[3]. ولعلّ تمييز القدامى بين مرحلتي بدء النبوّة وبدء الرّسالة إنّما هو تمييز في الأصل بين مرحلتين؛ مرحلة أولى عاش فيها محمّد مخاض النبوّة، واكتسب فيها الوعي بوظيفته، وتنازعه فيها الشكّ واليقين، وعقد لسانه فيها الخوف وأطلقه الرّجاء؛ ثمّ مرحلة ثانية بدأت بتصديق النبيّ نفسه، وتلازم فيها إنذار القوم بهجر الرجز وتطهير الثياب.

- أنّ مواظبة محمّد على التحنّث بعد حدث اللقاء في الغار إنّما هو **طلب لإعادة التجربة**: تجربة لقاء المفارق على رعبها، تدفعه إلى ذلك الرّغبة في قطع الشكّ باليقين والشوق إلى لقاء المفارق. إنّ حالاً نفسيّة يتجاذبها الخوف والشوق قد تلبّست -لا ريب- محمّداً؛ ونحن لا نعلم من أخبار هذه

---

(1) ضمن: ابن إسحاق، ف180، ص122. ونلاحظ أنّ أبا ذر أسلم رابعاً بعد علي وزيد وأبي بكر بحسب ابن إسحاق (ص118-122)؛ أي أنّ هذه الحادثة وقعت أثناء فترة الوحي.

(2) الحلبي، ج1، ص294. وتفيد عبارة «إذا خلوت وحدي سمعت نداءً» (الرواية هـ) تكرّر خلوات محمّد بعد اللقاء الأوّل، ونظنّها كانت في حراء.

(3) تُشير رواية بدء الوحي إلى ذلك بقولها: «فلمّا قضى رسول الله جواره صنع كما يصنع، بدأ بالكعبة فطاف بها»، وذلك من طقوس التحنّث.

الحال شيئاً لسكوت المصادر عنها؛ ودفعته هذه الحال إلى جوبان الجبال يتسمّع الآفاق، فإذا حدث أن سمع صوتاً «انطلق هارباً في الأرض».

- أنّ لقاء الغار كان بمثابة تتويج لمسار طويل من التحنّث قطعه محمّد، وإجابة عن أسئلة داخليّة كانت تلحُّ عليه مدارها كنه الله الواحد، لكن تلك الإجابة ما إن أومضت حتّى خبت، تاركةً معها أسئلةً أشدّ عمقاً هذه المرّة: فإذا كانت آيات العلق هي ما تيسّر تحصيله، فإنّها آيات تثير الحيرة أكثر ممّا تخمدها[1]: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: 96/ 1-5]. فماذا سيقرأ؟ ومن أين له بالكتاب؟ (القلم)؟ وكيف خلق الإنسان؟ وما هو العلم الذي لا يزال مكنوناً؟...

- أنّ أحوال محمّد من خوف وحزن وشكّ في مصدر العلم، وشوق وحيرة يؤجّجها السّؤال، لممّا يضيق به صدر المرء، فيستعين بالخلّص من خاصّته، وكذا فعل محمّد.

3- دور الحماة:

يقف الناظر في مدوّنة السّيرة قديماً على حضور جماعة من خاصّة محمّد وسمناهم بـ «الحماة». وقد تدخّل هؤلاء في سيرة بدء الوحي، في رأينا، من خلال إحاطتهم النبيّ الناشئ بالتوجيه والرّعاية؛ فهم حماة لا لأنّهم حموا محمّداً في صراعه ضدّ معارضيه من القريشيين؛ بل لأنّهم حموا تجربة الوحي الغضّة، وحموا محمّداً من نوازع الخوف والشّكّ. ولعلّ أهمّ سمة ميّزت مصنّفات السّيرة قديماً في هذا الباب هي إجماع هذه المصنّفات على دور

---

(1) لا شكّ في أنّ هذه الآيات تثير أسئلة كثيرة في نفس محمّد، على عكس ما ذهب إليه نصر حامد أبو زيد عندما رأى أن هذه الآيات «تُومئ إلى معنى التربية بكلّ ما فيها من ألفة». مفهوم النصّ، ص67. وقد صاغ ابن سلامة معضلة محمّد من خلال هذه الآيات في ما سمّاه «معضلة الأمّي الذي عليه أن يقرأ».
BenSalma, (F), La nuit brisée, p. 40.

الحماة، وتواتر الأخبار فيها حول تعاملهم مع «الوحي الغضّ»، وإن توسّعت دائرة هؤلاء الحماة في المصنّفات المتأخّرة[1].

وقد ارتأينا البحث في دور شخصيتين حضورهما كثيف، هما: خديجة وورقة بن نوفل.

أ- **دور خديجة**: لا شكّ في أن قرار خديجة الزّواج من محمّد قد خلّصه من حياة الفقر، ورفع من شأنه في المجتمع المكّي، ووفّر له حياة مكّنته من الوقت والطاقة اللازمين للانقطاع للتفكير والتأمّل، بيدَ أنّ دور خديجة لا ينحصر عند هذا الحدّ؛ إذ إنّها كانت طرفاً في تحنّث محمّد، فاعلة في بدء الوحي.

• **خديجة وفترة التحنّث**: تذهب مصنّفات السّيرة القديمة إلى أنّ خديجة قد طمعت في الزّواج من محمّد عندما أخبرها غلامها ميسرة ببركة محمّد، وبأقوال الرّهبان في نبوّته القادمة[2]، كما تذهب إلى أنّ خديجة اتّصلت بورقة وظلّت تنتظر معه نبوّة محمّد[3]. إنّ مثل هذه الأخبار إن كانت من باب البشائر، فإنّها تكشف عن اهتمامات خديجة الرّوحيّة. وهي اهتمامات دفعتها إلى مشاركة محمّد فترة تحنّثه مشاركةً على وجه.

ذهبت صاحبة كتاب (**دثريني... يا خديجة**)، استناداً إلى تفهّم عميق لشخصيّة خديجة، إلى أنّ «حواراً مستمرّاً بين محمّد وخديجة كان قائماً في ما بينهما محوره العقائد»، وإلى أنّ «خديجة قد ساندت محمّداً في تأمّله من موقع الاقتناع لا من موقع التبعيّة الزوجيّة»[4]. ونحن نضيف إلى ما تذهب إليه

(1) لئن كان خبر اتصال خديجة بورقة بن نوفل حاضراً منذ أول المصنّفات، فإنّ المصنّفات المتأخرة تذكر الاتصال بأبي بكر، وعدّاس، وبحيرى الرّاهب. راجع مثلاً: ابن كثير، مج 1، ص405-406.

(2) ابن هشام، ج1، ص136-137.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص138.

(4) العايب، سلوى بالحاج صالح، دثريني... ياخديجة، دار الطليعة، بيروت، 1999م، =

أمراً نعدّه مهمّاً هو أنّ خديجة لم تكتفِ، في رأينا، بمساندة محمّد والتّحاور معه؛ بل إنّها قد شاركته تحنّثه؛ جاء في رواية بدء الوحي: «... فمازلت واقفاً ما أتقدّم أمامي وما أرجع ورائي حتّى بعثت خديجة رُسلها في طلبي، فبلغوا **أعلى مكة** ورجعوا إليها، وأنا واقف في مكاني ذلك، ثمّ انصرف عنّي وانصرفت راجعاً إلى أهلي حتّى أتيت خديجة، فجلست إلى فخذها مضيفاً إليها، فقالت: يا أبا القاسم أين كنت؟ فو الله لقد بعثت رُسلي **حتّى بلغوا مكّة** ورجعوا لي، ثمّ حدّثتها بالذي رأيت فقالت: أبشر يا بن عمّ واثبت، فوالذي نفس خديجة بيده إنّي لأرجو أن تكون نبيّ هذه الأمّة...»[1].

إنّ عبارة «حتّى بلغوا مكّة» لا تستقيم إلا إذا كانت خديجة خارج مكّة، بصحبة النبيّ المتحنّث في حراء؛ ونعتقد أنّ ما ذهبنا إليه من طول فترات تحنّث محمّد قبيل بدء الوحي قد يكون ألجأ خديجة إلى صحبته[2]؛ ولعلّ عمق صلة خديجة بابن عمّها ورقة بن نوفل إنّما كان لشواغل روحيّة غلبت عليها.

ويبدو أنّ محمّداً كان يفضي برؤاه إلى خديجة وبتطلّعاته، وكانت هي بدورها تؤازره وتنتظر معه الحدث الجليل؛ نلمس ذلك من خلال رواية بدء الوحي «وكان فيما بلغنا أوّل ما رأى أنّ الله تعالى أراه رؤيا في المنام فشقّ ذلك عليه، فذكرها لامرأته خديجة فعصمها الله عن التكذيب... فلمّا دخل على خديجة قال: أرأيتك الذي كنت حدثتك أنّي رأيته في المنام؟ فإنّه جبريل استعلن إليّ. فقالت: أبشر. فوالله لا يفعل الله بك إلا خيراً»[3]. ونلمس ذلك

= ص72-73. وانظر الفصل الثاني كاملاً: خديجة ومحمّد من الزّواج إلى البعث، ص65-75.

(1) ابن إسحاق، ف140، ص102. كذلك: ابن هشام، ج1، ص170.

(2) انظر الرواية (ب): «... حتى إذا كان الشهر الذي أراد الله تعالى به فيه ما أراد من كرامته... خرج رسول الله ﷺ إلى حراء كما كان يخرج لجواره ومعه أهله...». وليس ذلك بعيداً عن المنطق كما يعتقد الصادق الخوني. ملابسات بداية نزول الوحي على الرسول محمد ﷺ، ضمن: مجلة جامعة الزيتونة، ع2، 1993م، ص260.

(3) الحلبي، ج1، ص255.

أيضاً من خلال ردِّ فعل خديجة عند بدء الوحي؛ فهي لم تستغرب، ولم تُنكر، ولم تفاجأ، ولم تطلب تفاصيل؛ بل انطلقت مسرعةً إلى ورقة بن نوفل. ويبدو أنّ سؤالها في بعض الروايات: «لعلّك رأيت شيئاً؟» إنّما هو «صدى لكلام أو وقائع سابقة أو هو سؤال عن حدث كان منتظراً منذ زمن»[1]؛ حدث بدء الوحي.

• **خديجة وبدء الوحي**: لئن سكتت المصادر عن دور خديجة أثناء فترة التحنّث، فإنّها تؤكد ذلك الدّور من خلال العناية بالتحديث عن دور خديجة عند بدء الوحي؛ ولئن كان ما ميّز محمّداً عند بدء الوحي هو الخوف والشكّ، فإنّ خديجة كانت من حماة تجربة الوحي بسعيها المتواصل من أجل نفي تهمة الجنون عن محمّد، وإدخال الطمأنينة إلى قلبه. وقد تمّ لها ذلك.

كانت خديجة أوّل من أفضى إليه محمّد بمخاوفه أن يكون به جنن، فردّت مرجّحة النبوّة على الجنون، محتجّةً بأخلاق محمّد تثبيتاً له: «ما كان الله ليفعل بك ذلك مع ما أعلم من صدق حديثك وعظم أمانتك وحسن خلقك وصلة رحمك... وإنّي لأرجو أن تكون نبيّ هذه الأمّة»[2]. وكانت خديجة الحضن الدّافئ المطمئن الذي يهرع إليه محمّد كلّما ضاق صدره بما يحمل؛ يجلس إلى فخذها مضيفاً إليها (أي ملتصقاً بها) أو يهرع إليها مرتعداً فتدثّره. فـ «استصراخ محمّد أن "دثريني يا خديجة" يتجاوز حدّ المعنى المادّي البسيط، معنى إلقاء الدّثار أو الغطاء. إنّ خديجة هنا تمثّل الملجأ والملاذ؛ فكأنّنا بها الأمّ... إنّها "المدثّرة" بكلّ ما في الكلمة من معنى مادي وروحي»[3].

وخديجة كانت كذلك حلقة الوصل بين محمّد والرّاسخين في العلم

(1) العايب، سلوى بالحاج صالح، دثريني... يا خديجة، ص77.
(2) ابن إسحاق، ف140، ص102.
(3) العايب، سلوى بالحاج صالح، دثريني... يا خديجة، ص76-77.

آنذاك؛ إذ تذكر الأخبار أنّها سرعان ما اتّصلت بورقة بن نوفل[1]، وعادت إلى محمّد مؤكّدةً أنّها النبوّة. إنّ سلوك خديجة هذا يؤكّد أنّ «علاقتها بورقة كانت علاقة بمرجع في الأمور الدّينيّة»[2]، ويؤكّد كذلك أحداثاً سابقةً وحوارات سالفة دارت بين خديجة ومحمّد وورقة كان محورها المبعث لا شكّ. إنّ وقع حدث اللّقاء الأوّل في نفس محمّد جعله محتاجاً إلى عون خارجي يُزيل عنه الشبهة، ويثبّت فؤاده ويصدّقه. ولقد وجد محمّد ذلك كلّه في خديجة؛ فهي التي وفّرت لمحمّد اعتراف سلطة علميّة راسخة به نبيّاً، ونفت عنه الجنون، وصدّقته، وأكّدت له أنّ مصدر علمه الملائكة لا الشياطين: «قال ابن إسحاق: وحدّثني إسماعيل بن أبي حكيم مولى آل الزبيّر: أنّه حدّث عن خديجة رضي الله أنّها قالت لرسول الله ﷺ: أي ابن عمٍّ، أتستطيع أن تخبرني **بصاحبك** هذا الذي يأتيك إذا جاءك؟ قال: نعم، قالت: فإذا جاءك فأخبرني به. فجاءه جبريل عليه السّلام كما كان يصنع، فقال رسول الله ﷺ لخديجة: ياخديجة، هذا جبريل قد جاءني. قالت: قمْ يا ابن عمٍّ فاجلس على فخذي اليسرى، قال: فقام رسول الله ﷺ فجلس عليها فقالت: هل تراه؟ قال: نعم، قالت: فتحوّل فاجلس على فخذي اليمنى، فقالت: فتحوّل رسول الله ﷺ فجلس على فخذها اليمنى فقالت: هل تراه؟ قال: نعم. قالت: فتحوّل فاجلس في حجري، قالت: فتحوّل رسول الله ﷺ فجلس في حجرها، ثمّ قالت له: هل تراه؟ قال لا. قالت: يا بن عمّ. اثبت وأبشر، **فوالله إنّه لملك وما هذا بشيطان**»[3].

لقد تفطّن روّاة السّيرة إلى دور خديجة هذا؛ فتنبّهوا إليه وصنّفوا في فضائلها[4]، ولعلّ الخبر الآتي خبر معبّر عن دور خديجة في بدء الوحي:

---

(1) راجع مثلاً: ابن هشام، ج1، ص171.

(2) العايب، سلوى بالحاج صالح، دثريني... يا خديجة، ص81.

(3) ابن هشام، ج1، ص171-172.

(4) راجع مثلاً: السهيلي، الروض الأنف، ج1، ص158-159.

«قال ابن هشام: وحدّثني من أثق به أنّ جبريل أتى رسول الله ﷺ فقال: أقرئ خديجة السّلام من ربّها. فقال رسول الله ﷺ: يا خديجة. هذا جبريل يقرئك السّلام من ربّك، فقالت خديجة: الله السّلام ومنه السّلام، وعلى جبريل السّلام»(1).

ب- **دور ورقة بن نوفل**: لئن اختلفت الآراء حول عقيدة ورقة بن نوفل بين قائل بإقامته على التحنّث وقائل بتنصّره، فإنّ الرّاجح أنّ ورقة كان من رجال الدّين الرّاسخين في العلم عهد محمّد. ونعتقد أنّ صلة قويّة كانت قد قامت بينه وبين محمّد لسببين: أوّلهما: قرابة ورقة من خديجة، وثانيهما: شواغل محمّد الدّينيّة منذ عهد التحنّث(2). ولعلّ الأخبار التي تصوّر لقاء محمّد بورقة إثر بدء الوحي تؤكّد صلة سابقة بين الرّجلين، وتدفعنا إلى التساؤل عن أثر العلاقة بورقة في إعداد محمّد للنبوّة. ومع ذلك، إنّ مصنّفي السّيرة القدامى أهملوا تلك العلاقة السّابقة(3)، حين أهملوا العناية بحياة محمّد السابقة للمبعث.

تذهب بعض أخبار السّيرة إلى أنّ اللقاء بورقة كان في الكعبة إثر فراغ محمّد من جواره؛ وتذهب أخبار أخرى إلى أنّ اللقاء كان عن طريق خديجة المستفسرة عن هذا الذي ظهر لمحمّد(4). ويهمّنا من ذلك كلّه موقف ورقة ممّا يدّعيه محمّد:

---

(1) ابن هشام، ج1، ص173.

(2) راجع مبحث: تحنّث محمّد، سابقاً.

(3) Buhl (F), et Welch (A.T), art: Muhammad, dans EI^2.

(4) نسجّل هذه المقاطع المحدّثة عن دور ورقة: ثم قامت (خديجة) فجمعت عليها ثيابها، ثم انطلقت إلى ورقة بن نوفل، وهو ابن عمّها، وكان قد تنصّر، وقرأ الكتب، وسمع من أهل التوراة والإنجيل، فأخبرته بما أخبرها به رسول الله ﷺ أنّه رأى وسمع، فقال ورقة بن نوفل: «قدّوس قدّوس، والذي نفس ورقة بيده لئن كنت صدقتني يا خديجة لقد جاءه النّاموس الأكبر الذي كان يأتي موسى، وإنه لنبيّ هذه الأمّة، فقولي له فليثبت. فرجعت خديجة إلى رسول الله ﷺ فأخبرته بقول ورقة بن نوفل. فلمّا قضى رسول الله جواره وانصرف صنع كما كان يصنع، بدأ بالكعبة فطاف =

- إنّ ورقة بدا في سائر الأخبار مرجعاً دينيّاً إليه تُردُّ الأمور؛ ونظنُّ مرجع ذلك أنّه «قرأ الكتب، وسمع من أهل التوراة والإنجيل»، كما بدا ورقة كذلك على صلة حميمة بخديجة وبمحمّد أيضاً؛ يُستشار ويُعمل برأيه: «إذا أتاك فاثبت حتّى تسمع ما يقول لك ثمّ ائتني فأخبرني».

- إنّ ورقة كان عالماً بالملائكة وبجبريل، ومع ذلك فلقد عرّف صاحب محمّد بأنّه «النّاموس الأكبر الذي كان يأتي موسى». فهل كان سبب ذلك الوعي باختلاف الوحي المحمّدي عن «الوحي المسيحي»؟ وأنّى لورقة العلم بذلك منذ الوهلة الأولى؟ نعتقد أنّ إجابة ورقة تلك لم تكن إلا إجابةً إسلاميّة لاحقة تعي الفرق بين محمّد والمسيح[1]. والمهمّ، في رأينا، إنّما هو ردّ

= بها، فلقيه ورقة بن نوفل وهو يطوف بالكعبة فقال: يا بن أخي أخبرني بما رأيت وسمعت فأخبره رسول الله ﷺ فقال له ورقة: والذي نفسي بيده إنّك لنبيّ هذه الأمّة، ولقد جاءك النّاموس الأكبر الذي جاء موسى، ولتكذبنّه، ولتؤذينّه، ولتقاتلنّه، ولئن أنا أدركت ذلك اليوم لأنصرنّ الله نصراً يعلمه، ثم أدنى رأسه منه فقبّل يافوخه، ثم انصرف رسول الله ﷺ إلى منزله». ابن هشام ج1 ص171. كذلك: «فانطلقا (الرسول وأبو بكر) إليه (ورقة) فقصّا عليه فقال رسول الله ﷺ: «إنّي إذا خلوت وحدي سمعت نداء خلفي: "يا محمّد يا محمّد" فأنطلق هارباً في الأرض، فقال له: لا تفعل. إذا أتاك فاثبت حتّى تسمع ما يقول لك ثمّ ائتني فأخبرني. فلمّا خلا ناداه: يا محمّد. قلْ ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ حتّى بلغ ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾. قل لا إله إلا الله. فأتى ورقة فذكر له، فقال له ورقة: أبشر. فأنا أشهد أنّك الذي بشّر بك ابن مريم». السهيلي، ج1، ص157. كذلك: «... ثمّ انطلقت إلى ورقة بن نوفل، وهي أوّل مرّة أتته فأخبرته ما أخبرها به رسول الله ﷺ فقال ورقة: والله إنّ ابن عمّك لصادق، وإنّ هذا لبدء نبوّة، وإنّه ليأتيه النّاموس الأكبر، فمريه أن لا يجعل في نفسه إلا خيراً». الحلبي، ج1، ص255.

(1) جاء عن السهيلي: «إنّما ذكر ورقة موسى ولم يذكر عيسى وهو أقرب؛ لأن ورقة كان قد تنصّر والنصارى لا يقولون في عيسى إنّه نبيّ يأتيه جبريل». الروض الأنف، ج1، ص156. وقد بيّن ر. جاسبار الفروق بين الوحي في الديانتين.
R. Gaspar, «Parole de Dieu et langage humain dans le christianisme et l'Islam», dans sens et niveaux de la révélation, CERES, p. 103-134.

ورقة صاحب محمّد إلى عالم الملائكة دون غيره، ويتناسق ذلك مع ما علمنا من اضطراب محمّد في تحديد هويّة المفارق.

- إنّ نصرانيّة ورقة لم تمنعه من دعم محمّد والاعتقاد ببركته: «والذي نفسي بيده إنّك لنبيّ هذه الأمّة... ولئن أنا أدركت ذلك اليوم لأنصرنّ الله نصراً يعلمه، ثمّ أدنى رأسه منه فقبّل يافوخه». وعلى الرغم من ذلك، لم يثبت في المصادر إسلام ورقة. أيعني ذلك دعماً لنبوّة أمّة انتمى إليها ورقة، ولاسيّما أنّ أخبار البشائر تؤكّد رواج الفكرة القاضية بأنّ لكلّ أمّة نبيّاً، أم أنّ المنيّة لم تمهل ورقة حتى تنضج تجربة محمّد؛ إذ عاجلته أثناء فتور الوحي؟[1].

وعموماً، إنّ مثل هذه الأسئلة لا تحجب عنّا دور ورقة باعتباره حامياً لمحمّد ولتجربة الوحي الوليدة؛ إذ بدّد شكوكه حول جهة علمه، ووجّه سلوكه، وثبّته على مواجهة المفارق، ووفّر له اعتراف سلطة راسخة في العلم بالكتاب، ونبّهه إلى ثقل الأمانة. ولقد اعترف الرسول لاحقاً بمثل ذلك الدّور؛ فبشّر ورقة بالجنّة وإن لم يكن مسلماً: «روى الحافظ أبو يعلى، عن شريح بن يونس، عن إسماعيل، عن مجالد، عن الشعبي، عن جابر بن عبد الله، أنّ رسول الله ﷺ سُئل عن ورقة بن نوفل فقال: «قد رأيته، فرأيت عليه ثياب بياضٍ، أبصرته في بطنان الجنّة وعليه السندس»[2].

إن شحّ الأخبار عن ورقة بن نوفل، واضطراب المصادر بين القول بانتمائه إلى النصرانيّة حيناً، والقول بانتمائه إلى زمرة الأحناف حيناً آخر، تجعلنا نفترض أن ورقة بن نوفل كان على صلة حميمة بمحمّد، وأنّ حواراً مستمرّاً محوره العقائد كان متّصلاً بينهما، شأنه في ذلك شأن خديجة. ثم إنّ معرفة ورقة بالنّصرانيّة واطلاعه عليها، ربّما من مصادرها، قد جعل منه

(1) ابن كثير، السّيرة النبويّة، مج1، ص387.

(2) المصدر نفسه، مج1، ص397. وكذلك: الحلبي، ج1، ص239.

«مرجعاً دينيّاً». ولا شكّ في أنّ ورقة كان صوت خديجة الذي يشدُّ من أزر محمّد في حلقات الرّجال، وبفقدهما سيفقد محمّد سنداً عظيماً كان يسند ظهره ويشحذ تجربته، وسيظلّ يذكرهما دوماً ذكراً حسناً؛ لأنهما من رفاق بداية الدّرب. فلا غرابة إذاً في أن يرى النبي ورقةَ في الجنّة وإن لم يُسلم، ولا غرابة كذلك في أن يكثر من ذكر خديجة بعد موتها إلى حدٍّ أثار غيرة عائشة[1].

نخلص من خلال هذا الفصل إلى تأكيد:

- أنّ محمّداً قد تلقّى بدء الوحي بروحٍ يضطرم فيها الشوق، ونفسٍ يقضّها الخوف والشك، ونعتقد أنّ غموضَ هويّة المفارق جعل محمّداً لا يقطع بالنبوّة، ولا يوقن بالجنون. فاحتاج، حينئذٍ، إلى مزاولة التحنّث لعلّه يستعيد التجربة فيقطع الشكّ باليقين، ويقوى على النّهوض بأعباء الرّسالة.

- أنّ محمّداً قد وجد في الخُلّص من خاصّته سنداً يشاركه اهتمامه وتأمّلاته، وينقطع معه للتحنّث، ويثبّته للقاء المفارق؛ فكان هؤلاء الخاصّة الخلّص حماةً للوحي في نظرنا.

- أنّ لحظة لقاء المفارق لا تجبُّ ما قبلها، فلم تتمايز في سلوك محمّد مرحلة التحنّث ومرحلة بدء الوحي، ومن الطبيعي، في رأينا، أن لا تتمايز هاتان المرحلتان، إلّا أنّ نزعة التمجيد عند القدامى قد صوّرتهما منفصلتين، واحتاج أولئك المصنّفون، حينئذٍ، إلى تأويل الخوف، والتصرّف في الأحداث تقديماً وتأخيراً حتى يسبغوا على النبيّ ما ظنّوه فذّاً: الوعي بالنبوّة منذَ أوّل وهلة.

* * *

(1) صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل خديجة.

الفصل الثالث

مقالات المعاصرين في بدء الوحي

لئن بدت لنا، من خلال تقليب الروايات القديمة في بدء الوحي، الأهمية التي حازها ذلك الحدث المركزي في تاريخ الإسلام، فإن الاهتمام به قد تواصل في العصر الحديث. ولما كان عملنا دائراً حول الوحي في مصنّفات السيرة قديماً وحديثاً، فإنه من الحري أن نسأل:

- كيف بنى المحدثون من أهل الملّة وغيرهم خبرَ بدء الوحي؟ وما هو محلّه عندهم من السيرة المحمديّة؟

- وما هي مناهج هؤلاء في التعامل مع خبر/أخبار بدء الوحي، وأيّ رهان لتلك المناهج المعتمدة عندهم؟

- ما هي الإشكاليات التي أثارها المحدثون؟ وهل يمكن أن نقف على سمات مشتركة بين المصنّفات الحديثة في سيرة نبي الإسلام وسيرة وحيه؟

سنحاول الإجابة عن هذه الأسئلة كلّها من خلال التعرّض لمصنّفات كتبها أهل الملّة وغيرهم من المستشرقين. ولقد فصلنا في الحقيقة بين المصنّفات القديمة والمصنّفات الحديثة في السيرة لِما لاحظناه من اختلاف القضايا المطروحة في كلا النوعين من المصنّفات. فلئن اهتمّ القدامى بجملة من القضايا كنّا قد تناولناها في ما سبق، من مثل زمن بدء الوحي، وترتيب الأحداث التي عاشها محمد، وتحديد أول النصوص النازلة، وسلوك محمد وعلاقته

بالحماة... فإنّ المعاصرين مالوا، في الأغلب الأعم، إلى محاورة قضايا أخرى غير القضايا التي أطنب فيها القدامى، من مثل العلاقة بين نصّ السيرة ونص القرآن في باب بدء الوحي، والمقارنة بين بدء الوحي عند محمد وغيره من الأنبياء السابقين، وطرح قضية أصالة الوحي المحمدي ومدى صدقه...

ويبدو أن كتابة سيرة محمد في العصر الحديث قد انقطعت بإشكالياتها عن مصنّفات السيرة قديماً، وإن شاكلتها من جهة المضمون. ونعتقد أنّ روح العصر الحديث المفعمة بالتحرّي قد أثّرت أيّما تأثير في المدوّنة الحديثة.

إنّ أهم ما يُلاحظه الباحث في هذه المدوّنة توجيهُ سهام النقد إلى المصنّفات القديمة؛ وقد أحصينا المآخذ الآتية:

- سكوت المصنّفات القديمة عن مفاصل مهمّة من حياة محمد أوانَ البعثة؛ فخبر بدء الوحي ينهض وحيداً في الفراغ؛ فنكاد لا نعلم سوى النزر اليسير عن استعداد محمد لتلقي الوحي وردود أفعاله؛ بل إنّ حدث اللقاء الأول نفسه يعاني هذه الهنة بسكوت المصادر عن جوانب أساسية فيه كتحديد طريقة التبليغ وصورة المفارق.

- شيوع التناقض والاختلاف في مدوّنات السيرة القديمة حول حدثٍ مركزيّ تأسيسيّ كحدث بدء الوحي، وهو اختلاف لحق نقاطاً مهمةً، كالاختلاف في تحديد أوّل نصوص الوحي النازلة، وهيئة محمد بين اليقظة والمنام، وترتيب أحداث بدء الوحي، ووصف سلوك محمد إزاء ما حدث وتحديد مدى وعيه النبوي...

- الاختلاف الملحوظ بين رواية السيرة والإشارات القرآنية إلى حدث بدء الوحي؛ فلقد حفلت السيرة بجملة من التفاصيل التي سكت عنها القرآن. ولقد رأى أغلب المعاصرين أن تلك التفاصيل لم تكن سوى سدّ لفراغ أوجبه صمت القرآن، وجادت به مخيِّلة المؤلّفين.

- غياب التفكير العقلاني النقدي في تلك المدوّنة، وهو أمر بدهيّ ما دامَ المصنّف القديم يتعبّد بكتابة السيرة النبوية. كما أنّ سيادة منهج النقل والرواية

منعت المصنّفين من تمحيص أخبار السيرة وتخليصها ممّا يشوبها من تناقض واختلاف. وقد ضرب المعاصرون أمثلة على ذلك، نذكر منها جمع القدامى بين القول باستعداد محمد للوحي وتربّصه به، وبين القول بفجئية الوحي دونما حرج؛ ومن ذلك أيضاً اضطراب القدامى في تحديد أول الوحي النازل على محمد اعتماداً على تناقض الروايات دون النظر في متن النصوص للتمييز بين المتقدّم منها والمتأخّر. ولعلّ سيادة الرواية دفعت المتأخرين إلى الجمع بين سائر الروايات، وإن أدى بهم ذلك إلى تكلف التوفيق وتصديق المقالات جميعها؛ فمحمد قد أُوحِيَ إليه في الأربعين، وفي الثالثة والأربعين، ولا حرج...

- غلبة سمة الوضع على أخبار بدء الوحي؛ فقد اختلق القدامى أخباراً عديدةً لأسباب شتى، من ذلك قصّة اللقاء في غار حراء، والأمر بالقراءة وما يتعلق به من أميّة محمد. ولئن اتّهم بعض المعاصرين القدامى بالاختلاق صراحةً، فإنّ بعضهم الآخر قد أسقط مقاطع من مدوّنة السيرة القديمة دون الإشارة إليها، وكأنّه بذلك يَعدّها مختلقةً وإن ضمنياً[1].

عموماً، احتفل المعاصرون بنصوص قرآنية مخصوصة عدّوها محدّثةً عن بدء الوحي، لعلّ أهمها مقاطع سورتي التكوير والنجم. ولقد بلغ احتفاؤهم ذاك حدّاً جعل بعضهم يعوّل في كتابة سيرة الوحي على القرآن وحده مقطوعاً عن الخبر، أو اعتماد القرآن في تمحيص أخبار السيرة. يقول هيكل في هذا السياق: «... ولقد تبيّنتُ أن أصدق مرجع للسيرة إنما هو القرآن الكريم مناراً يهتدي به الباحث في بحثه، ويمحص على ضيائه ما ورد في كتب السنّة، وما جاء في كتب السيرة المختلفة»[2].

لقد فارق المعاصرون، وهم يحدّثون عن بدء الوحي، السمة السردية التي غلبت على مدوّنة القدامى، ومالوا، في الأغلب، إلى نمط كتابة

(1) نمثل لذلك بأعمال هيكل، حياة محمد، وجواد علي، تاريخ العرب في الإسلام: السيرة النبوية، وعلي الدشتي، 23 عاماً: دراسة في السيرة النبوية المحمدية.

(2) هيكل، حياة محمد، ص37.

حجاجي لا يهتم بسير الوقائع بقدر ما يبحث عمّا ينضوي وراءها من دلالات، ولا تهمّه الواقعة عينها بقدر ما يهمّه ردّها إلى علل ولّدتها وأسباب أوجبتها. وهكذا، إن ترتيب أحداث بدء الوحي بقدر ما كان مهمّاً عند القدامى بدا ثانوياً عند المحدثين؛ لأن ما يهم هؤلاء ليست الرواية؛ بل العقل الذي أنجب تلك الرواية، وهم لم يسعوا إلى إعادة بناء الوقائع بقدر ما سعوا إلى تفسيرها. ونتج عن ذلك أن غابت الكتابة السردية المطمئنة، أو اضمحلّت، لصالح كتابة لا تسرد بقدر ما تحلّل وتنقد وتُقارن، وغايتها من ذلك محاولة الوصول إلى فهم لظاهرة الوحي المحمدي.

وهكذا، إن المعاصرين حاولوا تحقيق غايتين في الآن نفسه هما: الردّ على مدوّنة القدامى، وبيان الحرج اللاحق بها من جهة، ومحاولة بناء سيرة للوحي المحمدي اختلفوا فيها أيّما اختلاف وفقاً للمقدّمات التي منها انطلقوا، والمناهج التي على أساسها حدّثوا.

لقد أبنّا، في مناسبة سابقة، عن مقدمات المعاصرين في طرْق بدء الوحي المحمدي، من خلال الكشف عن مقالاتهم في التحنّث، وانتهينا إلى القول: «إنّ كل مقالة في التحنّث إنّما هي مقالة في الوحي، وفهم له على نحو مخصوص»[1]. ومن ثمّة ارتأينا العزوف عن تصنيف مقالات المعاصرين نحو الاهتمام بالإشكاليات التي أثاروها، وتبيّن مختلف المواقف التي عبروا عنها في أثناء ذلك. ولعلّ المنهج الذي نسلك مفيد لنا من جهة تبيّن النقلة المعرفية التي حدثت في دراسة السيرة المحمدية حديثاً، ومن جهة اجتناب نمطية التصنيف التي درج عليها الباحثون.

1- إشكاليّة نمط بدء الوحي المحمّدي:

عُدّ القرآن، عند جملة من المعاصرين، الوثيقة الأساسية لدراسة الوحي لأسباب عدّة منها: موثوقية النص القرآني مقارنةً بنصّ الرواية التراثية، ومنها

(1) الباب الأوّل من عملنا، ص177.

ظهور عقلانية تفهمية تتّبع ما يقوله كلّ دين عن نفسه، ومنها محاولة بعض الدارسين المعاصرين تطبيق الظاهراتية في ميدانٍ لا يمكن ولوجه في رأيهم إلا عن طريق تلك السبل. ولعلّ تكاثر الروايات الإسلامية وشيوع التناقض والاختلاف بينها لَمِمّا يدفع إلى سلوك طريق غير طريقها، ولا سيّما أن المعاصرين وعوا تاريخية رواية السيرة وتأثّرها بحوادث الزمان.

لذلك كلّه، هرع جملة من الدارسين إلى نصّ القرآن يسائِلونه عن بدء الوحي؛ فراجع أمثال هشام جعيط، وت. أندري، ور. بلاشير، آيات القرآن، ليقفوا على مقطعي سورتي التكوير والنجم.

التكوير (81/ 19-25): ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿19﴾ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿20﴾ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴿21﴾ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ﴿22﴾ وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ ﴿23﴾ وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴿24﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَٰنٍ رَّجِيمٍ﴾.

النجم (53/ 5-18): ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ﴿5﴾ ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ ﴿6﴾ وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿7﴾ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ﴿8﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴿9﴾ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ﴿10﴾ مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ﴿11﴾ أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ﴿12﴾ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿13﴾ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿14﴾ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ﴿15﴾ إِذْ يَغْشَى ٱلسِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ ﴿16﴾ مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴿17﴾ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ﴾.

إنّ هذه الآيات هي أكثر الآيات وضوحاً في تبيان عملية الوحي، إلا أنّ القطع بخصوص إشارتها إلى بدء الوحي يبدو عزيز المنال؛ فنكاد لا نعلم بالتدقيق المرحلة التي تُحدّثنا عنها[1]، ومع ذلك هي آيات مهمّة في فهم عملية الوحي.

لقد انتبه الباحثون إلى بُعدِ الشقّة بين ما تصوّره هذه الآيات وبين روايات بدء الوحي على اختلافها؛ فتلك الروايات تذكر جميعها غار حراء إطاراً لبدء الوحي. أمّا المعاصرون، فقد أنكروا ذلك، ومالوا إلى القول باختلاق القصة

---

(1) Blachère, (R), Le problème de Mahomet, p. 39.

(قصة غار حراء) بحجّة أنّ تلك القصة غائبة عن النص القرآني دون مبرّر لغيابها. فلِمَ أهملها القرآن إن كانت قد حدثت فعلاً؟

ومن ثمّة حاول بعض المعاصرين تفكيك الرهانات الثاوية وراء اختلاق ذلك الحدث؛ فذهب ت. أندري إلى أنّ غاية الرواة إيجاد تماثل بين أمر محمد وأمر المتصلين بالمفارق من معاصريه؛ الكاهن والشاعر اللذين كانا يرتادان الأماكن القفر، ويتردّدان على الكهوف الموحشة المُعتمة، فضلاً عن أن الجبل كان المكان الأنسب للاتصال بالمفارق في أذهان القدامى.

أمّا هشام جعيط، فقد رأى أنّ «قصة الغار وما حفّ بها تريد أن تُشير إلى أنّ النبوّة فُرضت على محمد من الخارج، وتكاد تكون بنوع من الإجبار، وأنه لم يكن ليتوقع هذا أبداً حتى ظنّ بنفسه الجنون... وممّا يدخل في هذه النظرة، ومن ثمّ في قصة حراء، مشكلة أميّة الرسول، وهذا من دلائل النبوّة السلبية، وسلاح ضد اليهود والمسيحيين وغيرهم»[1].

وحري بنا القول: إن مثل هذا الإنكار لقصة غار حراء يُعدُّ إنكاراً خطيراً؛ إذ يقوّض ما استقرّ في وجدان المسلمين من تصوّرٍ لبدء الوحي إطاراً وأحداثاً ومضموناً. فلا صراع مع المفارق، ولا عنف، ولا خوف مفضياً إلى الغمّ والتفكير في الانتحار، ولا شكّ في هوية المتبدي (أملك هو أم شيطان؟)، ولا أمرَ بالقراءة. ومن ثمّة لم يكن مقطع سورة العلق (العلق 96/ 1-5) أوّل ما نُزِل على محمد، وإنّما غاية الرواة من ذلك الربطُ بين فعل القراءة «اقرأ» والكتاب المنزل «قرآن»، وفي ذلك تبشير لمحمد منذ البدء بامتلاك كتاب مقروء هو القرآن[2]. كما تتجلى غاية الرواة من خلال بيان إلزام الملك لمحمد الأمّي بالقراءة، حتى إذا قرأ كانت المعجزة، فضلاً عمّا يستبطنه ذلك من إنكار معرفة محمد الأمّي بكتب «أهل الكتاب»، ومن ثمّة

---

(1) جعيط، هشام، الوحي والقرآن والنبوة، ص41.

(2) Andrae, (T), Mahomet, sa vie et sa doctrine, p. 46.

إنكار اتصاله بهم، وأخذه عنهم، ليكون وحيه كله توقيفياً خالصاً لا مجال فيه لمعارف محمد و«ثقافته» الدينية.

دفعت آيات سورتي النجم والتكوير الباحثين إلى النظر في كيفية الوحي المحمدي؛ البدء منه على وجه الخصوص، وقد تعلّقت همّتهم بتحديد أمرين متعالقين هما: كيفية الاتصال وحال محمد.

ذهب ر. بلاشير إلى أنّ الآيات المذكورة تُشير إلى تضايف طريقتين للإدراك لدى محمد هما: طريق الرؤى (type visionnaire) وطريق السماع (type auditif)، وإلى ذلك أيضاً ذهب ت. أندري[1] فهل يعني ذلك أنّ بدء الوحي لدى محمد قد تزامنت فيه الرؤية والسماع؟

يميل الباحثان إلى ترجيح الوحي السماعي لأسباب منها أنّ النص القرآني نفسه يذكر الإقراء المحيل على السماع كما جاء في القيامة (75/ 16-18): ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾، أو في الأعلى (87/ 6): ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾، ومنها أن أسلوب الآيات الأولى يتميّز بالإيجاز والإيقاع القائم على السجع، ما يربط هذه الآيات بالسمع أكثر من الرؤى[2]، ومنها تماثل تجربة محمد مع تجارب معاصريه من المتصلين بالغيب كالكاهن والشاعر. وممّا يرجّح طريق الوحي السماعي ما أُثِرَ عن محمد من وصف كيفيات الوحي؛ إذ يغلب على ذلك الوصف الاتصال عن طريق السمع: «فقد سأل الحارث بن هشام فقال: يا رسول الله كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله ﷺ: أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس -وهو أشده عليّ- فيفصم عني وقد وعيت ما قال، وأحياناً يتمثّل لي الملك رجلاً فيكلّمني فأعي ما يقول»[3].

---

(1) Blachère, (R), Le problème de Mahomet, p. 40, Andrae, (T), p. 48.

(2) Andrae, (T), Mahomet, sa vie et sa doctrine, p. 48.
وكذلك: وات، مونتغمري، محمد في مكّة، ص96.

(3) انظر: صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب عرق النبي. كذلك: صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب ذكر الملائكة.

أمّا الرؤيا، التي تُشير إليها الآيات، فهي حال شاذة في سنّة الوحي، وقد تكون تمّت، بحسب رأي هذين الباحثين، قبل بدء الوحي، حين اشتدّت أزمة محمد الصوفية أثناء التحنّث، وهي من باب الهلس (Les perceptions hallucinatoires). ومن ثمّة ماثل بلاشير بين تجربة محمد وتجربة كبار المتصوّفة[1].

وعموماً، إنّ الرؤية/الرؤيا، التي يُشير إليها القرآن، لا تنتمي إلى مجال الواقعي، وليست كذلك رؤيا بالفؤاد كما تنصُّ الآية (النجم 53/ 11)، وإنّما هي، بحسب رأي بلاشير، من باب الحلم[2]. ولا شكّ في أن المقارنة بين محمد وأنبياء بني إسرائيل مفيدة في هذا الباب.

لكن ت. أندري عَدّ الرؤى المُشار إليها في مقطعي التكوير والنجم لا تتعلق بوصف عملية الوحي بقدر ما تندرج في سياق حجاجي: حجاج المشركين ونفي تهمة الجنون عن محمد.

عموماً، إنّ أندري قد قلّل من شأن الرؤى نظراً إلى طبيعة الوحي المحمدي عنده. وهكذا، إنّ فهم الآيات المذكورة مقطوعةً عن سياقها لا يؤدّي إلا إلى الحيرة والترجيح.

على عكس هذين المستشرقين، ذهب هشام جعيط في «تفسير» المقطعين القرآنيين مذهب حمل الكلام فيهما على الحقيقة؛ فرأى أنّ مقطعي التكوير والنجم محدّثين عن لحظة بدء الوحي، وقد خصّ مقطع سورة النجم بأهمية قصوى؛ إذ رأى أنّ آيات النجم «ترجع بذاتها إلى التجربة الأولى بكلّ دقّة، وتفصّلها تفصيلاً موضوعياً، وكما انطبعت في نفس محمد»[3]. لقد توقّف جعيط عند هذه الآيات ليقدّم ثلاثة استنتاجات نظنّها مركزية في وصف تجربة بدء الوحي المحمدي:

(1) Bachlère, (R), Le problème de Mahomet, pp. 40-41.

(2) Ibid, pp. 40.

(3) جعيط، هشام، الوحي والقرآن والنبوّة، ص49.

يتعلّق الاستنتاج **الأول** بطبيعة الإدراك لدى محمد، وهو إدراك تمّ، بحسب جعيط، عن طريق الرؤية لا عن طريق الرؤيا. لقد فهم جعيط الفعل «رأى» بمعنى رأى بالعين لا بالقلب أو الخيال: «أستعمل كلمة "رؤية" وليس "رؤيا"؛ لأنه اتضح لي أنّ القرآن لا يقصد رؤيا في المنام، ولا حتى في حالة خاصّة من انخطاف وغير ذلك؛ بل رؤية بالبصر يصدّقها العقل ولا يخدعها الخيال... فالمشاهدة هنا مشاهدة حسية واقعية لكيان متموضع في المكان والزمان»[1].

يُسمّي جعيط هذا الحدث لحظة التجلّي؛ أي تبدّي الكيان المفارق لمحمد، وهي لحظة تلتها مباشرةً لحظة الوحي. وكما أدرك محمد الكيان المفارق إدراكاً واقعياً بعين الرأس رؤيةً، فقد اتصل به اتصالاً واقعياً بالأذن سماعاً لا هلساً ولا تلقّياً بالقلب: «اقترب هذا الكيان من محمد فأوحى إليه، والأرجح أنّ هذا الوحي كان بالأصوات المسموعة المحسوسة، وإلا فلماذا يقترب منه بهذه الدرجة... وإذ يذكر القرآن أن التنزيل وحي، وأن الوحي يجري في داخل الضمير؛ أي باختراق النفس النبويّة، فقد يكون اللقاء الأوّلي بالصوت الخارجي استثناءً، إلا أنّ القرآن واضح فيما أتى من بعد؛ إذ يقول: ﴿نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [البقرة: 2/ 97]»[2].

أمّا **الثاني**، فيتعلق بحال محمد، سواء في لحظة التجلّي أم في لحظة الوحي. لقد نفى جعيط ما أُثر في الخبر عن هلع محمد وشكّه في طبيعة المفارق حتى ظنّ بنفسه الجنون: «إن ما تذكره السيرة من أنّ محمداً خاف على نفسه الجنون، بالمعنى المتطوّر، إبان تجلي جبريل له، وأنّه فكّر في الانتحار، ذلك كلّه لا يمكن قبوله. المقصود بالرواية أنه كان رجلاً مندمجاً في مجتمعه عادياً جداً، وأنّه فُوجئ بأمور لا تُطاق وتتجاوز شخصه البسيط. هذا (أي الخوف من الجنون) ما لا يشهد عليه القرآن؛ إذ يُعبّر عن يقينه

(1) المصدر نفسه، ص50-53.

(2) المصدر نفسه، ص55.

وغبطته الشديدة لما شهده ورآه وسمعه. فالتقبّل كان هادئاً في أوّل رؤية (رؤيا)، وابتهاجاً عميقاً في الحالة الثانية أمام آيات ربّه. المقصود بالجنون إذاً، في المعجم القرآني، امتلاك الجنّ لشخص، فيكون مسكوناً بهاجسهم؛ ليس لأنّ النبي أبان عن مظاهر خارجية للاضطراب، وليس لأنه ينطق فوراً بالوحي في غمرة من اللاوعي كأنبياء بني إسرائيل، فلدى الرسول دائماً مسافة زمنية بين إتيان الوحي واستيعابه في الداخل وبين تخريجه في شكل القرآن؛ النبي يتلو بكلّ هدوء. أما الوحي، فزلزال نفسانيّ لا يبان منه شيء سوى ما يُروى عن عائشة من تصبّب العرق على وجهه في اليوم البارد شديد البرد. والمسألة مرتبطة فحسب بادعائه، حسب قريش، تلقّيه الوحي السماوي، فينقلب عندهم إلى إلهام جنوني»[1].

ويتمثل الاستنتاج **الثالث** في وعي جعيط بأنّ تجربة بدء الوحي تظلُّ تجربةً يكتنفها الغموض لسببين: أولهما: أنها تجربة خاصّة بمحمد لا يمكن معاينتها أو التثبُّت من أمرها، وإن كانت حسيّة واقعية. وثانيهما: عدم وضوح المصادر في وصفها؛ فالوصف القرآني يعوزه التفصيل، ويغلب عليه الاختزال. أما وصف السيرة، فيغلب عليه الاختلاق وهو فاقد لثقة المؤرّخ.

تلك هي مقالة جعيط في شرح بدء الوحي انطلاقاً من مقطعي التكوير والنجم. وتكمن جدّة هذه المقالة في مفارقة سائر المقالات من خلال اعتبار الإدراك حسيّاً واقعيّاً، وكذلك الاتصال، ومن خلال نفي حال الهلع عن محمد.

إنّ جعيط قد مال إلى خصّ لحظة التجلّي الأولى والوحي بخصيصة تنفرد بها، ولا تنسحب عنده على بقية أحوال الوحي؛ فلئن كان الوحي عنده صوتاً يجري في داخل الضمير، وتنزيلاً على القلب، ومعانيَ يدركها محمد فيعبّر عنها لاحقاً، فإنّ الوحي الأول لم يكن كذلك. ونظنُّ أن سمة البدئية ألجأت هذا الباحث إلى مثل التمييز الذي أقام. ولما كان الوحي «حدثاً عظيماً

(1) المصدر نفسه، ص90-93، كذلك ص39، 53.

واستثنائياً» فلابدّ حينئذٍ من أن تتسم بدايته بخصائص مميّزة. إنّ بدء الوحي هو المؤسّس لسيرة الوحي، الضامن لأصالته، ومن ثمّة وجب أن يكون «رؤية بالعين وسماعاً بالأذن» إمعاناً في التصديق، ونفياً للهلس (hallucination).

وتلحق الخصيصة الثانية بالأولى: إن نفي الهلع عن محمد، ونفي الجنون، لم تكن غايتُه عند جعيط سوى تأكيد «قوّة النبي»، ومن ثمّة تأكيد أنّ الوحي المحمدي لا يمتُّ بصلة إلى مجال الأمراض النفسية. ولا نظنُّ أنّ النصّ القرآني كفيل بإثبات هدوء محمد وغبطته الشديدة، كما يذهب إلى ذلك جعيط[1]. ثم إنّنا نرى هذا الباحث يقصي أخبار السيرة، ويعدّها فاقدةً لثقة المؤرّخ، والحال أنّه ينتقي منها ما وافق غايته؛ فيردّ خبر خوف محمد وشدّة اضطرابه، ويتبنّى خبر تصبّب العرق منه في اليوم البارد شديد البرد[2].

إن السؤال المحرج، الذي واجهه جعيط ضمنياً، هو: إلى أيّ حدٍّ يمكن كتابة سيرة الوحي انطلاقاً من النص القرآني وحده؟ بل إلى أيّ حدٍّ يمكن فهم النص القرآني برمّته مقطوعاً عن الأخبار التي نمت على تخومه، والحوادث التي رافقت نزوله؟

لقد لاحظ أغلب الباحثين سكوت النص القرآني عن وصف بدء الوحي، وعن ذكر تفاصيل ذلك الحدث المركزي. ولا نعدُّ ما جاء في مقطعي سورتي التكوير والنجم قولاً مغنياً في ذكر بدء الوحي؛ بل إن ردّ هذين المقطعين إلى حدث بدء الوحي لا يجد حجيّته في ما جاء فيهما؛ بل سار المحدثون على خطا القدامى حين عدّوهما كذلك. وتظلُّ رهانات الباحث المعاصر موجِّهةً لقراءته تلك الآيات؛ فالفعل «رأى» المتكرّر في المقطعين المذكورين عدّه ر. بلاشير (Bachlère.R) دالاً على الحلم (songe)، وعدّه ت. أندري

(1) ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكُۢ بَعۡضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيۡكَ وَضَآئِقُۢ بِهِۦ صَدۡرُكَ أَن يَقُولُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ كَنزٌ أَوۡ جَآءَ مَعَهُۥ مَلَكٌۚ إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٞۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٌ﴾ [هود11/ 12].

(2) انظر: جعيط، هشام، الوحي والقرآن والنبوّة، الفصل 6: الرؤى والوحي في التقليد الديني، ص67- 81.

(Andrae,T) من باب الرؤيا بالخيال/ الفؤاد (vision)، وحسبه جعيط من باب الرؤية الحسيّة بالعين في حال اليقظة. ولعلّ هذا الاختلاف مردّه كذلك المعاني المتعدّدة للفعل «رأى»[1].

عموماً، يظلُّ التعويل على النص القرآني وحده مُحوِجاً إلى التأويل، مُفضياً إلى الغموض والاضطراب. نمثّل لذلك بما ذكره جعيط في تخريج الضمائر، ولا سيّما الواردة في الآية ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾ [النجم: 53/ 10]: «هذه الآية مثّلت إشكالاً للمفسّرين؛ أهو الله ويكون الفاعل مستتراً، أم جبريل؟ نحوياً يكون هذا الكيان هو الذي أوحى ويكون محمّد عبده... الحقيقة أنّ في هذه الآيات غموضاً وشيئاً من التردّد بين شخصية الله وشخصية هذا الشديد القوى. إن القرآن يُريد أن يصف التجربة الأولى كما برزت للنبي في شيء من الغموض؛ لأنها فعلاً مباغتة وأولية... ليس من المستحيل أن يَعدَّ القرآنُ، في هذه الفترة، محمداً «عبداً». هذا الشخص الماورائي الذي يبقى غامضاً في هويّته؛ فهو بين الله وبين «الملك»، أو امتزاج لهما كما سنرى، فتستقيم العبارة نحوياً. وهذا الشخص الذي «دنا فتدلّى» هو الذي أوحى، سواء من لدنه أو عن الله. فهذه التجربة الأولى مشوبة بكثير من الغموض»[2].

2- إشكالية الأصالة:

تعني إشكالية الأصالة صدق محمد في ما ادّعاه من تلقٍّ للوحي. ولقد

---

(1) راجع: ابن منظور، لسان العرب، مادة (ر ء ي).

(2) جعيط، هشام، الوحي والقرآن والنبوّة، ص50- 51. وقد عانى القدامى كذلك حرجاً في تفسير الآية نفسها. راجع مثلاً: الطبري، جامع البيان، ج27، ص55. وجاء عن القرطبي: «قوله تعالى: ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾؛ والمعنى فأوحى الله تعالى إلى عبده محمّد ما أوحى. وقيل: فأوحى إلى عبده جبريل عليه السلام ما أوحى. وقيل: فالمعنى فأوحى جبريل إلى عبد الله محمد ما أوحى إليه ربّه. قال قتادة: أوحى الله إلى جبريل وأوحى جبريل إلى محمد». الجامع لأحكام القرآن، ج17، ص61.

طغت هذه القضية على المصنّفات الحديثة نقضاً أو إبراماً حتى أمكن القول: إن مصنّفات السيرة النبوية الحديثة لم تهتم بقضية، مهما كانت خطورتها، شأن اهتمامها بقضية الأصالة. ولئن كان الأمر في ظاهره متعلقاً بتصديق محمد، أو بتكذيبه، فإنه في باطنه يستدعي عميق النظر، ولطيف الاحتجاج، ودقيق المقارنة.

ولقد تعلّقت همّة المعاصرين بمدخلين قلّبوا فيهما النظر لعلّهم يظفرون بإجابة شافية حول مدى أصالة الوحي المحمدي؛ هذان المدخلان هما: علاقة محمد ببيئته الدينية والثقافية، وأثر حياة محمد النفسية في انبثاق الوحي.

وسنصطلح على هذين المدخلين تباعاً بالعامل الخارجي والعامل النفسي دون أن نغفل الصلة القائمة بين هذين العاملين:

أ- العامل الخارجي:

لعلّ أهمّ سمة توقّف عندها المعاصرون، في هذا الباب، علاقة محمد بأهل الكتاب، ومدى أخذه عنهم. ولئن كنّا قد نظرنا في هذا الأمر عند تناول تحنّث محمد، فإن ما يهمّنا، في هذا السياق، هو الصلة القائمة بين تلك العلاقة وانبثاق الوحي المحمدي. وقد تمحورت آراء المعاصرين حول موقفين:

- موقف أول ينكر كلّ صلة قامت بين محمد وأهل الكتاب، وينفي أن يكون الرسول قد استعار من «وحيهم» ما يؤسّس به لدعوته الجديدة، أو أن يكون قد استعار شكل الدعوة. وهو موقف ساد لدى أهل الملّة الإسلامية، حتى أن بعضهم أغفل الإشارة إلى علاقته بالأحناف، وردَّ اتصاله بأهل الكتاب في مكّة، أو أثناء سفراته في التجارة[1].

(1) راجع مثلاً: رضا، رشيد، الوحي المحمدي، ص95-110. وجدي، محمد فريد، السيرة النبوية تحت ضوء العلم والفلسفة، ص86-89. ابن نبي، مالك، الظاهرة القرآنية، ص129-141.

- موقف ثانٍ يرى أن صلةً قويةً كانت قد قامت بين محمد و«أهل الكتاب» أثّرت فيه، وساهمت في انبثاق وحيه. وقد راوح أهل هذا الموقف بين القول بتأثّر محمد في دعوته بما سمعه من أهل الكتاب، والقول: إنّ محمّداً كان له معلّمون من «أهل الكتاب» يُملون عليه الأقوال فيدّعيها، من أمثال عداس وجبر (حبر؟) ويسار وورقة وبحيرى...[1].

والطريف أن معارضي محمد من معاصريه قد طعنوا عليه بهذا الرأي أيضاً: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَـٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: 16/ 103]. كما جاء عن ابن هشام: «وكان النضر بن الحارث قد قدم الحيرة، وتعلّم بها أحاديث ملوك الفرس وأحاديث رستم واسبنديار، فكان إذا جلس رسول الله ﷺ مجلساً فذكّر فيه بالله، وحذّر قومه ما أصاب من قبلهم من الأمم من نقمة الله، خلفه في مجلسه إذا قام، ثمّ قال: أنا والله يا معشر قريش أحسن حديثاً منه، فهلمّ إلي، ثم يُحدثهم عن ملوك فارس ورستم واسنبديار، ثم يقول: بماذا محمد أحسن حديثاً مني؟»[2].

ولئن تعلقت مثل هذه الطعون بمضمون الوحي، فإن ما يهمّنا، في هذا السياق، أثر البيئة الدينية والثقافية في تشكيل ملامح بدء الوحي. ولقد عثر أصحاب هذا الموقف على جملة من التأثيرات عدّوها متسربةً إلى محمد من بيئته الدينية والثقافية، حاسمةً في انبثاق وحيه، وهي:

- اتصال محمد بأهل الكتاب، المسيحيين خاصةً، سواء في الوسط المكي أم أثناء سفراته المتعدّدة إلى الشام واليمن في التجارة؛ بل قد تكون الإقامة في الشام قد اتصلت به لمدد طويلة[3]. ومكّن هذا الاتصال محمداً

---

(1) Voir: Gillot, (c), Muhammad, le coran et les «contraintes de l'histoire», dans S. W: the Qur'ān as text, pp. 3-26.

(2) ابن هشام، ج2، ص219.

(3) جعيط، هشام، في السيرة النبوية (2): تاريخية الدعوة المحمدية في مكّة، دار الطليعة، بيروت، 2007م، ص150.

من تعلّم الأفكار المسيحية تعلّماً، والاطلاع الواسع على المسيحية الشرقية ومؤلّفاتها[1]. ولقد وقف محمد، في أثناء ذلك، على تلاوة النسّاك السوريين أناشيدهم الدينية، وكتبهم المقدسة (القريانا)[2]، كما اطلع على ممارساتهم التعبديّة وطقوسهم. ومن ثمّة اشتدّ وعي محمد بأمّيته وأميّة أمّته، ووعيه كذلك بالحاجة إلى كتاب خاصٍّ به وبأمّته: «إذ استجاب النبي للنداء المسيحي في جوهره؛ فالقرآن يتجه إلى "أم القرى"، وقد نزل بلسان عربي، فتأخذ الرسالة ملامحها الوطنية. من هذا الوجه، يصحُّ اعتبار الدعوة المحمدية صيغةً عربيةً للتوحيدية، نابعةً من ضرورة أن يكسب العرب، وقريش في أوّل مقام، نبيّهم وكتابهم المقدّس»[3].

فمحمد، إذاً، قد تشبّع بالعقائد المسيحية، إلا أنّ وعيه القومي دفعه إلى البحث عن كتاب له ولأمّته يُضاهي به (القريانا)، ولم يكن ذلك ممكناً في الإطار المسيحي؛ لأنّ باب الوساطة عن الله قد خُتم.

- اتصال محمد بالعقائد الغنوصية والمانوية، وهو اتصال ترجمته تجربة التحنّث، وقد أذكت المانوية في محمد نزعة الاستقلال الديني؛ إذ عارضت

---

(1) على عكس ت. أندري، يذهب جعيط إلى القول: إنّ محمداً قد اطلع على العقائد المسيحية من منابعها في الشام (الكنيسة السوريّة وداعيتها إفرائيم Ephrem)؛ لأن «التشابهات كبيرة إلى درجة أنه يصعب على المؤرّخ أن يعتبر أنها من محض الصدفة، أو حتى أن هذه الأفكار أخذت بصفة شفوية عن رُهبان متجوّلين؛ ذلك أن التشابهات ليست فقط في الفكر؛ بل في التعابير والصور والاستعارات». تاريخية الدعوة المحمدية في مكّة، ص167-168. ومن هذه التشابهات نذكر توصيف الآخرة، وقيام الساعة، ووصف الجنة، والغفلة عن الساعة، والدعوة إلى الزهد، والقصص الديني كقصة الخلق وقصة أهل الكهف، والنظرة إلى المسيح وقصّة مريم. راجع كامل الفصل الخامس: مشكلة التأثيرات المسيحية، ص161-181. وقارنه بـ:

Andrae, (T), aux origines de l'Islam et le Christianisme, Adrien Maisonneuve, Paris, 1955, pp. 145-161.

(2) Andrae, (T), Mahomet, sa vie et sa doctrine, p. 107.

(3) جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكّة، ص164-165 وص247.

انفراد المسيحية أو اليهودية بالوحي وبالحقيقة، وأقرّت بتواصل الوحي خارج إطار هاتين الديانتين[1]. فلئن كان مضمون الوحي المحمّدي يعود إلى الكنيسة الشرقيّة، فإنّ فكرة الوحي قد استقاها محمّد من المانوية[2]. وهكذا «أثارت تعليمات النسّاك السوريين روحه ووجّهته، ومنحه الاعتقاد بالوحي شكل دعوته النهائي»[3]. ولقد وافق ذلك بداية تهاوي سلطة الأصنام في مكة، ونشوء تصور توحيدي بدائي[4] (monothéisme primitif)، ما مهّد لمحمد باب الوساطة عن الله.

- إن الاتصال بالنسّاك المسيحيين، ومعاشرة أتباع المانوية والغنوصية، قد أوقف محمداً على إفلاس ديانة قومه، وزرع فيه الحيرة، فلجأ إلى العزلة مقتفياً بذلك سنّة المتنسّكين من أهل الكتاب والمتحنّثين من المكّيين. وهو في ذلك كلّه يحار في الحصول على كتابه الخاص ووحيه الخاص. إن تجربة التحنّث، بما حفلت به من تفكّر وتأمّل وتعبّد، قد أشرفت بمحمد على أزمة صوفية قوامها بلوغ الحق/الله[5]. وعبّرت مصنّفات السيرة القديمة عن هذه الأزمة الصوفية بـ الأصوات تناديه، وبالرؤى تقضُّ مضجعه، وبالخوف من ظلٍّ يطوف حوله يهابه إذا حضر، ويشتاق إليه إذا غاب... وقد استفاد محمد من مشاهداته السابقة وسماعه السالف ليتطوّر من متعلّم إلى متصوّف إلى صاحب وحي.

- إنّ جوهر أزمة محمد الصوفية تمثّل في الحيرة في تحصيل كتاب موحى خاص به وبأمّته، لكنّ الشكل الذي سيتلقى من خلاله الوحي ظلّ غائماً؛ لأنّ العقيدة المانوية لا توضّح شيئاً بشأنه؛ ومن ثمة لجأ محمد إلى

---

(1) Andrae, (T), Mahomet, sa vie et sa doctrine, p. 106.

(2) Andrae, (T), aux origines de l'Islam et le Christianisme, p. 209.

(3) Andrae, (T), Mahomet, sa vie et sa doctrine, p. 107.

(4) Blachère, (R), le problème de Mahomet, p. 22.

(5) Ibid, p. 36-37, aussi: Andrae, (T), Mahomet, sa vie et sa doctrine, p. 106.

بيئته الجاهلية يستعير منها شكل الوحي، ووجد ضالته في ما استنّه الشاعر والكاهن من سنن الاتصال بعالم الغيب. ولم يكن محمد يعرف غير طريقهما في امتلاك الحقيقة الغيبية، وقد تجلى ذلك من خلال تشابه تجربة محمد وتجربة الشعراء والكهّان من جهة شكل الاتصال؛ نعني عنصر الطقوس المرافقة «للتنبُّؤ» المتمثلة في اعتزال الناس، وارتياد القفار والجبال والأودية والأماكن المعتمة، والانخطاف بما يرافقه من تدثّر وتعرّق وعرواء واستلاب ناجم عن امتلاك الآخر/الغيبي لجسد «المتنبئ» وسيطرته على إرادته؛ كما نعني كذلك عنصر المضمون القائم أساساً على خطاب موجز موقّع بالسجع والازدواج شأن خطاب الكاهن[1]. ذلك هو جوهر قراءة هؤلاء لدور العوامل الخارجية في انبثاق الوحي.

ب- العامل النفسي:

يمكننا أن نصوغ دور هذا العامل في تقليب إشكالية أصالة الوحي المحمدي، من خلال السؤال الآتي: ألا يمكن أن يكون الوحي المحمدي نتاجاً لـ «قلق» نفسي عانى منه محمد؟ ما الصلة التي يمكن أن تقوم بين الوحي المحمدي وعالمه النفسي؟

وقبل أن نخوض في مقالات المعاصرين والإجابات المختلفة التي قدّموها، نلاحظ ما يأتي:

- إنّ طرح هذا السؤال يُعدُّ أمراً جديداً تماماً على مصنّفات السيرة، وهو سؤال يُنبئ عن تحوّل في كتابة السيرة من التأريخ للوحي إلى محاولة تفسير ظاهرة الوحي. لقد قدّم القدامى تفسيرات للوحي، لكنّها تفسيرات نظرت إلى الوحي باعتباره ظاهرةً خارج ذات الموحَى إليه[2]. ولئن كان طرح هذا

---

(1) انظر فصلنا الأول من الباب الأول: الوحي قبل البعثة.

(2) نستثني من المصنّفات التراثية مقالة أهل الفلسفة، ومقالة ابن خلدون، وهي مقالة سعت إلى تفسير الوحي انطلاقاً من ذات المُوحى إليه. انظر مثلاً: ابن خلدون، =

السؤال يكشف عن جرأة عقائدية وعلمية في الآن نفسه، فإنّه لا يعني بالضرورة نسف ظاهرة الوحي، أو التشكيك في حدوثها.

- إنّ تناول العامل النفسي في دراسة الوحي المحمدي لم ينشأ من فراغ؛ بل، على العكس من ذلك، حفلت السيرة القديمة بالأخبار التي يمكن استصلاحها في طرق هذه القضية، وهي أخبار نُجملها في ما أُثر عن محمد من أعراضٍ صاحبتْ وحيه، كالانخطاف والتعرّق والخوف الشديد والرّعدة...

- يُعدُّ ظهور التحليل النفسي في العصر الحديث من أهمّ العوامل التي هيّأت لدراسة الوحي من هذا الوجه، ولاسيّما مقالة اللاوعي، باعتبارها مقالةً تساعد على مقاربة الظواهر الإبداعية. ولعلّ مؤلّف فرويد (**موسى والتوحيد**) كان اللبنة التي شجّعت الدارسين على المضيّ في هذا المضمار. ثمّ إنّ تطوّر الطب النفسي، ولا سيّما علم تحليل الأمراض النفسية (Psycho-pathologie)، وتعامله مع مرضى ذوي تجارب دينية ذات سمات صوفية، شجّع الباحثين في ظاهرة الوحي على ارتياد آفاق جديدة، غايتهم من ذلك تفهّم تجربة الوحي انطلاقاً من ذات الموحى إليه، ومختلف الأعراض البادية عليه والشهادات-النصوص التي يُقدّمها.

- إن نشوء دراسة الوحي من الوجهة النفسية قد تمّ في الفضاء المسيحي، وليست الأسباب العلمية هي الدافع الوحيد إلى ذلك؛ بل إنّ للجانب العقائدي دوراً مهمّاً كذلك؛ إذ لما كانت كلمة الله قد تحقّقت في المسيح[1]، فإنّ المدّعين لتلقيها بعد المسيح هم من زمرة الواهمين؛ لذلك ارتأى الدارسون إلحاقها بباب الأمراض النفسية. ولعل الدراسات الطاعنة في

= المقدّمة: المقدمة السادسة: في أصناف المدركين من البشر بالفطرة والرياضة ويتقدّمه الكلام في الوحي والرؤيا، ص101-132. كذلك: السجستاني، أبو يعقوب، كتاب إثبات النبوات، تحقيق عارف تامر، دار المشرق، بيروت، 1982م.

(1) انظر: بورمانس، موريس، الوحي الإلهي ومشاكله في نظر الفكر المسيحي، ضمن: معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما، ص331، 339.

نبوّة رسول الإسلام وجدت في المدخل النفسي المدخل المناسب لتفسير الوحي المحمدي.

يمكن ردّ مواقف المحدثين عموماً في هذا الباب إلى مقالات ثلاثٍ:

• **المقالة الأولى:** هي مقالة يمكن إجمالها في اعتبار الوحي نتيجة عوامل نفسية، وسنعمد إلى عرض هذه المقالة انطلاقاً من مصنّف علي الدشتي.

إن أهم مقدّمات هذه المقالة هو الانتقال في دراسة النبوّة من المتعالي إلى البشري، ومن الله إلى النبي: «ينبغي أن تقارب مسألة النبوة من زاوية أخرى؛ إذ ينبغي أن يُنظر إليها على أنها ضرب من العبقرية الذهنية والروحية خاص بفرد استثنائي (...) فليس ثمّة أساس عقلاني لاستبعاد ظهور أفراد يحملون في أعماقهم فكرة الكينونة المطلقة، ويتوصلون بقوة تأمّلهم، شيئاً فشيئاً، إلى ضرب من الكشف، أو الإلهام، يدفعهم إلى هداية الآخرين وتعليمهم. لقد بدأت سيرورة كهذه في عقل محمد»[1].

قدّم الدشتي قراءةً لسيرة محمد تهيّئ لانفجار عبقريته الذهنية والروحية قوامها الوقوف على العوامل النفسية الموجِّهة لمحمد، ومنها:

- أثر طفولة محمد المترعة بالحرمان في شخصيّته لاحقاً: لقد عانى محمد من الحرمان العاطفي ليتمه، وكذلك من الحرمان المادي لفقره، وقد أدّى به ذلك إلى العزلة في الصحراء وحيداً يرعى الإبل؛ وقد ولّد فيه كلّ ذلك نزعتي الانطواء والتخيّل، وهما الأساسان المتينان اللذان على أساسهما تطوّرت شخصيته لاحقاً نحو ادّعاء النبوّة. يصوّر الدشتي طفولة محمد كما يأتي: «ولعلّنا لا نفارق الصواب إذ نرى أفكار هذا الصبي قد تحوّلت بمرور الوقت لتنصبّ على النظام الاجتماعي، وتجد فيه مصدراً من مصادر تعاسته (...) ولابدّ أن تكون ضروب القلق والإثارة قد هاجت في نفس محمد

(1) الدشتي، علي، 23 عاماً: دراسة في السيرة النبويّة المحمدية، ص42-43.

الرؤيوية في تلك الأيام الطويلة التي قضاها في عزلته الموحشة يُراقب الإبل وهي تفتّش عن طعامها الضئيل في الصحراء المسفوعة بالشمس... فمثل هذه الشخصية الانطوائية المنكفئة على ذاتها، والنزّاعة إلى التأمّل والحلم، دون أن يلهيها عن ذلك صخب اللذائذ المعتادة، أو الحرمان منها، لابدّ أن تغدو أشدّ انطوائيةً وانكفاءً كلّما مرّت سنة جديدة تقضيها وحيدة في الصحراء. إن العزلة ورتابة رعي الإبل اليومي في الصحراء كانتا كفيلتين بجعل صبي مثله شخصاً شديد التفحّص لدواخله، ميالاً إلى التخيّل، وصاحب رؤى»[1].

- أثر الاتصال بأهل الكتاب سواء أثناء التجارة أم في منتديات مكة، وأثر الاعتكاف الزاهد في غار حراء في جعل محمد شخصاً مستبطناً فكرة النبوة، راغباً فيها، وإن كانت تلك الرغبة باطنيّة لا يعيها محمد جيداً: «دفعته (هذه الرغبة) لأن يلتقي رهبان النصارى وقسيسيهم في رحلته إلى الشام... ولقد جلس ساعات طويلة في دكّان جبر قرب المروة، وكان على صلة ثابتة مع ورقة بن نوفل، ومن المحتمل أن تكون هذه التجارب جميعاً قد حوّلت القلق الحاضر دوماً في عقله الباطن إلى ضرب من الاضطراب (...) يمكن لرغبة شديدة أن تدفع موضوعها لأن يبدو واقعياً ملموساً. ورغبة محمد التي تشكّلت خلال ما يُقارب الثلاثين عاماً من التأمّل، وتعزّزت بالاتصال مع أهل الكتاب، وشُحنت بالاعتكاف الزاهد في جبل حراء، اتخذت هيئة رؤيا أو إشراق بلغة المتصوّفة»[2].

لقد تضافرت جملة من السمات النفسية لتهيّئ محمداً للنبوّة؛ منها ميله إلى العزلة والانطواء، وغلبة نزعة التخيّل عليه، واستبطانه فكرة النبوّة. ولهذه السمات أسبابها في طفولة محمد وشبابه، لكن للباحث أن يتساءل: هل يكفي حضور سمات كهذه لأن يجعل من محمد نبياً؟ هل الطفولة المترعة بالفقر واليتم تخلق ضرورةً شخصيةً ذات خيالات ورؤى؟ نظنُّ أن الظاهرة

(1) المصدر نفسه، ص30-32.

(2) المصدر نفسه، ص42-48.

الإنسانية أكثر غنى وتعقداً وإباءً للخضوع إلى الاشتراط. أمّا في ما يتعلّق بظاهرة الاستبطان، فهي تبدو عاملاً جدياً يستحقُّ التدبّر. إن حياة التحنّث خصوصاً، وما غلب على محمّد من حيرة في كنه الله، كما سبق أن بيّنّا، وما ورد في مصنّفات السيرة من ذكر غلبة الرؤى والسماع على حياة محمد قبل البعثة، يؤكّد حضور سمة الاستبطان حضوراً لافتاً في حياة محمد النفسية. إلا أنّ السؤال اللافت هو: لِمَ لمْ تتطور تجارب أهل التحنّث إلى تلقّي الوحي باستثناء محمد؟ إن شخصاً من مثل زيد بن عمرو بن نفيل (وهو الرائد في التحنّث، المطّلع على اليهودية والنصرانية، المفارق لهما، القائل: «اللهم لو أني أعلم أيّ الوجوه أحبّ إليك عبدتك به ولكني لا أعلمه»[1] كان شخصاً قد استبطن فكرة الاتصال بالله عميقاً، لكن تجربته لم تتطوّر حتى ادعاء الوحي.

لقد وعى الباحث نفسه قصور العوامل النفسية المتعلقة بسيرة محمد قبل الوحي، فقدّم حججاً تدعم فرضية اقتطعها من سيرة الوحي؛ بدؤه وفتوره ونسخه وبنية الكلام فيه:

- قدّم الباحث قراءة جديدة للخبر المأثور عن عائشة في بدء الوحي، ولا سيّما ما جاء فيه من إشارات إلى عنف الملك وخوف محمد: «ليس في رواية عائشة أيّ شيء خارق للطبيعة، وكل ما فيها يتوافق مع الاكتشافات العامّة في علم النفس... ثمة دعوة للفعل تُعلن عن نفسها بصورة مشخّصة، خارجة من أغوار عقله اللاواعي، لكن الخوف من القيام بالفعل يُلقي عليه بثقله الشديد محدثاً ضعفاً وخوراً. فما من تفسير آخر يمكن تصوّره لعصر جبريل إيّاه عصراً شديداً حتى ظنّ أنه الموت. وجبريل الملاك هو تشخيص لذاك الطموح الذي ظلّ كامناً لفترة طويلة في أغوار كينونته الباطنة... ويكون بذلك إعياء نهار كامل من التأمّل قد أرسله في نوم أشبه بالغشية التي برز فيها مطمحه إلى النور، لكن الأمر روّعه. في رواية عائشة يُعبّر عن ذلك كما

(1) ابن هشام، السيرة النبوية، ج1، ص162.

يأتي: «فرجع بها رسول الله يرجف فؤاده، فدخل على خديجة فقال: زملوني، زملوني، فزملوه حتى ذهب عنه الروع». ومن الواضح أنّ ارتعاشه قد نجم عن خشية شديدة أو كرب شديد. ومن المعروف أن مثل هذه الحالة تقع لأشخاص يعيشون حياة مزدوجة؛ حياة عادية متضافرة مع حياة باطنية ضليلة، مليئة بالخيالات، لا يحدّها حد أو شاطئ»[1].

يمكننا أن نضيف إلى ما ذكره الباحث من تأويل نفسي للعنف والخوف المرافقين لبدء الوحي، ما نتج عن اللقاء الأول؛ فآيات سورة العلق -إذا صحّ أنها أولى الآيات- تتناول قضيّتين نظنُّ أنهما شغلتا فكر محمد طويلاً هما: قضية الخلق (خلق الإنسان)، وقضية العلم/الكتاب، ولا سيّما أن اتصال محمد بأهل الكتاب فتح وعيه ولا وعيه على ضرورة امتلاك كتاب.

- لمّا كان حدوث الوحي تجلياً لرغبات محمد الباطنة، فإن تحقّق تلك الرغبة، أو قلْ تجلّيها، أدّى إلى خمودها، ومن ثمة فتر الوحي مدّةً طويلةً إثر اللقاء الأول. يقول الدشتي: «تختلف الروايات على طول الفترة التي لم يتلقَّ فيها محمد أيّة رسالة، أو يسمع فيها أيّ صوت. وليس من العسير أن نجد السبب في فتور الوحي؛ فبعد الرؤيا أو الإشراق، تخامد التوق والظمأ الحرّاق في روحه المتسائلة الباحثة. فتجلي رغبته الباطنة التي رعاها طويلاً أطفأ اللهب، وطبيعي أن يحلّ الشك واليأس عندئذٍ. فكان من الضروري القيام بالمزيد من التأمّل لإضرام النار مرة أخرى، وعندها فقط يمكن لمحمد الباطن المختفي تحت ذاته الخارجية الساكنة أن يستيقظ وينشط من جديد»[2].

تستقيم هذه القراءة ومعطيات علم النفس؛ إذ إنّ حصول الإشباع يؤدّي عادةً إلى اضمحلال الرغبة الكامنة أو خمودها، لكن الإشكال يكمن في تبرير استرسال الوحي المحمدي مدةً تنوف على العشرين سنة.

---

(1) الدشتي، علي، 23 عاماً: دراسة في السيرة النبوية المحمدية، ص47-48.

(2) المصدر نفسه، ص48.

ولئن كان الأمر يتعلّق بنسق قائم على تداول ثنائية الإشباع فالفتور، فإنّ نسق الوحي المحمدي لم يكن كذلك؛ بل إنّ مصنّفي السيرة قد تناقلوا حدوث الفتور مرةً واحدةً.

- إن ردّ الوحي إلى رغبات محمد الباطنة يستلزم القول بصراع عاشه محمد بين باطنه وظاهره، بين لاوعيه ووعيه. وقد رصد الباحث في نصوص القرآن ما يدلُّ على هذا الصراع بين «محمد الباطن» الموقن بالوحي و«محمد الخارج» المسالم لقومه المنتظم في جماعته، يقول: «مما نجده في السور المكية أنّها آيات تبتعد عن الموضوعة الأساسية المتمثّلة بالجدال والنزاع؛ فهي تُشير إلى تلك الحالات من اليأس التي أحدقت بمحمّد، وأوهنت عزيمته في بعض الأحيان. ويمكن لنا أن نستنتج أن فكرة استرضاء خصومه واستمالتهم قد جاءته في مثل هذه الحالات؛ فالآيات (74-75) من سورة الإسراء تُشير إلى هذه الفكرة ﴿وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا ۝٧٤ إِذًا لَّأَذَقْنَٰكَ ضِعْفَ ٱلْحَيَوٰةِ وَضِعْفَ ٱلْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾. وإن بعض المفسّرين يقولون: إن السبب في نزول هذه الآيات هو حدث قصة الغرانيق (...) ثمّة مقاطع قرآنية أخرى تدعمها، وتبيّن أن محمداً قد مرّ بحالة من التشكك وانعدام اليقين حين لم تأتِ من الله آية تبرهن على رسالته. وأشدُّ هذه المقاطع وضوحاً ما نجده في الآيتين (94 و95) من سورة يونس: ﴿فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ۝٩٤ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَتَكُونَ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾. فالتفسير الأرجح هو أن هاتين الآيتين هما صوت وعي محمد أو عقله الباطن وهو يتكلّم إليه حين فقد الأمل بمعجزة. ويمكن أن نرى من مقاطع متعدّدة في السور المكية أن محمداً قد اعتراه ضرب من الأزمة الروحية الداخلية»[1].

---

(1) المصدر نفسه، ص54-72. وقد انتخب المؤلّف جملةً من الآيات المعبّرة عن حرج محمد بالوحي، منها: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌۢ بَعْضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ وَضَآئِقٌۢ بِهِۦ صَدْرُكَ أَن يَقُولُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنزٌ أَوْ جَآءَ مَعَهُۥ مَلَكٌ ۚ إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٌ﴾ [هود: 11/ 12]. كذلك: ﴿وَإِن =

إنّ الغاية من جمع الباحث بين قصة الغرانيق وما نتج عنها، والآيات الأخرى اللائمة لمحمد على ما تسرّب إليه من وهن كاد يفتُّ في عضده، إنما هي بيانُ وجود نزعتين متصارعتين في شخصية محمد: نزعة تطمح إلى مسالمة المشركين وتمتري في الوحي، ونزعة تجادل المشركين وتنافح دون الوحي. وقد تغلبت النزعة الثانية؛ فتجلّت نصّاً وكبتت النزعة الأولى التي لم تتجلّ إلا في «الآيات الشيطانية»، وانتهى الأمر بمحمد إلى إنكار تلك الآيات. إن هذا التفسير لَمُستقيم، لكن يمكن إخراجه إخراجاً آخر: إن «الصراع» ليس بين محمد الباطن ومحمد الظاهر، وإنما هو بين البشري والإلهي في محمد. ولعلّ نزول الوحي مقرّعاً أو ناقداً يؤكّد، على العكس، أن الوحي يغزو محمداً، وأن «روح الله» تستولي على روح محمد. فليس من يتكلم في الآيات المذكورة رغبات محمد المكبوتة؛ بل هو «آخر»، بينما ينحصر دور محمد في كونه مجرّد قناة ينهمر من خلالها الوحي.

ولا غرو، في رأينا، أن ينزل الوحي لائماً ناقداً محمداً؛ إذ يؤكد الوحي نفسه تأكيداً بشرية محمّد، ومن ثمة إمكانية وهنه أو تردّده[1]. ولا تهمّنا في هذا السياق الآيات الشيطانية نفسها بقدر ما يهمّنا إنكار محمد لاحقاً مثل تلك الآيات. ونعتقد أن مقالة الباحث في شأن تلك الآيات متهافتة؛ إذ لو كانت حلّاً للصراع الذي كان محمد يعانيه لما سعى إلى إنكارها.

= كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ ٱسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي ٱلْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي ٱلسَّمَآءِ فَتَأْتِيَهُم بِـَٔايَةٍ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [الأنعام: 6/ 35]، ص73. والمقصود بحدث قصة الغرانيق مدح القرآن للآلهة القريشية في ما عُرف بالآيات الشيطانية، وهي: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ۝ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ﴾ [النجم: 53/ 19-20]. وقد ذهب القدامى إلى أن الشيطان ألقى على لسان الرسول الآيتين الأخيرتين فقرأهما ثم نسخهما. انظر: ابن إسحاق، السيرة النبوية، ص157-158، فقرة 219. الطبري، جامع البيان، ج17، ص219 وما بعدها. وسنعود إلى هذه القضية عند دراسة قضايا التلقي.

(1) (الإسراء: 17/ 73-75)، وكذلك: (هود: 11/ 12).

-رأى الباحث أنّ الصراع المذكور لم يتجلّ في الآيات اللائمة لمحمد على ما فيه من وهن فحسب؛ بل تجلّى كذلك في النسخ. فمعلوم أنّ هذه الظاهرة المتعلقة بالتشريع أساساً كانت طاغية الحضور في سيرة النص القرآني. يعلّق الباحث على الآيتين (101 و102) من (سورة النحل 16) ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ۝١٠١ قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾، قائلاً: «على افتراض أن القرآن كلام الله. فإنه ينبغي ألا يكون في أيّ شيء يقوله الله أيّ أثر للنقص الفكري البشري، بيدَ أن التنافر واضح في هاتين الآيتين؛ فلا شك في أنّ الله يعلم بما ينزّل، لكن هذا بالضبط ما يجعل إبدال آية بآية مدعاة لتشكك المعارضين... وما يُفضي إليه التفكّر والدراسة هو أن هذا التنافر لا يمكن تفسيره إلا بوصفه نتاجاً لخلط لا سبيل إلى الخلاص منه بين الله ومحمد؛ فقد تجلى الله في أعماق عقل محمد وجعل محمداً رسوله في هداية البشر. أما محمد فقد أدّى المهمة محتفظاً بصفاته البشرية، وآيات القرآن هي دفقات من كلا الجانبين في شخصيته»[1].

تتضمن ظاهرة النسخ، بحسب رأي الباحث، مفارقةً نصوغها كما يأتي: كيف يُقرّ الله حكماً ثم ينقضه بآخر وهو واسع العلم؟

واجه علماء الإسلام هذا الحرج؛ فاستنبطوا ما يعلّلون به هذه الخصيصة القرآنية، وعدّوا ذلك غير طاعن في صفة العلم الإلهية؛ بل هو من باب مراعاة مصالح العباد والرفق بهم، وهو «ليس من باب البداء؛ بل هو نقل العباد من عبادة إلى عبادة، ومن حكم إلى حكم، لضرب من المصلحة إظهاراً لحكمته وكمال مملكته. ولا خلاف بين العقلاء أن شرائع الأنبياء قصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية، وإنما كان يلزم البداء لو لم يكن عالماً

---

(1) الدشتي، علي، 23 عاماً: دراسة في السيرة النبوية المحمدية، ص206-207.

بمآل الأمور. وأما العالم بذلك فإنما تتبدل خطاباته بحسب تبدّل المصالح كالطبيب المُراعي أحوال العليل، فراعى ذلك في خليقته بمشيئته وإرادته؛ فخطابه يتبدل وعلمه وإرادته لا تتغير، فإن ذلك محال في جهة الله تعالى»[1].

وتتجلّى سمة مراعاة مصالح الخلق من خلال خصيصتين تميّزت بهما ظاهرة النسخ هما: التخفيف في الأحكام كنسخ فرض قيام الليل، أو التدرّج في فرض الأحكام كنسخ صيام أيام معدودات بصوم شهر رمضان، أو كما هو الأمر في حكم الخمرة. إلا أن القول بمراعاة مصالح الخلق لا يصمد أمام نسخ أحكام أخرى، ولا ينسحب عليها كنسخ التوجُّه شطر بيت المقدس بالتوجّه شطر المسجد الحرام[2]. فالآية منسوخة بـ «مثلها في المشقّة على البدن، واستواء الأجر، والثواب عليه؛ فالتوجُّه شطر بيت المقدس، وإن خالف التوجُّه شطر المسجد، فكلفة التوجّه شطر أيّهما واحدة. إن الذي على المتوجّه شطر بيت المقدس من مؤنة توجهه شطره نظير الذي على بدنه مؤنة توجهه شطر الكعبة سواء. فذلك هو معنى المثل الذي قال جلّ ثناؤه: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: 2/ 106]»[3].

- ليست ظاهرة النسخ وحدها تُعبّر عن «خلط لا سبيل إلى الخلاص منه بين الله ومحمد» بحسب رأي الدشتي؛ بل إن سياق التلفّظ نفسه يؤكّد أن المتلفظ ليس واحداً؛ بل يختلط صوت محمد بـ «صوت» الله. وقد استدلّ المؤلف على ذلك بأمثلة عديدة تبيّن بنية الخطاب فيها أن الخطاب ليس صادراً عن الله. يقول: «ومن الأمثلة التي تلفت الانتباه رأساً محتوى سورة الفاتحة، وهي تتألف من سبع آيات... لا يمكن أن تكون كلمات الله. فمن الواضح أنّها كلمات محمد؛ ذلك أنها تتألف من حمد لله وثناء عليه وتضرّع لعونه. وما كان

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج2، ص44. والبداء: هو تغيير القول في أمر ما تبعاً لتغيّر العلم به.
(2) (البقرة: 2/ 143-144).
(3) الطبري، جامع البيان، ج1، ص552.

الله نفسه ليقول: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ...﴾ [الفاتحة: 1/ 2]، ومثل هذه المشكلة ما كانت لتكون لو أن سورة الفاتحة سُبقت بـ "قُل" على نحو ما نجده في كثير من السور والآيات... ونجد في بعض آيات القرآن أن الفعل يأتي بضمير المتكلم في حين يأتي في بعضها الآخر بضمير الغائب... ويشتمل القرآن على أمثلة كثيرة يختلط فيها المتكلّمان، الله ومحمد، في الآية الواحدة ذاتها. ومن هذه الأمثلة الآية الأولى من سورة الإسراء: ﴿سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ لَيۡلٗا مِّنَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ إِلَى ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡأَقۡصَا ٱلَّذِي بَٰرَكۡنَا حَوۡلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنۡ ءَايَٰتِنَآۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الإسراء: 17/ 1]. إن تسبيح الله لا يمكن أن يكون كلام الله ونطقه. أمّا الجزء الثاني "الذي باركنا حوله"، فهو من كلام الله... ومن الأمثلة اللافتة على تبديل الفاعل من المتكلّم إلى الغائب الجملة الافتتاحية في سورة الفتح ﴿إِنَّا فَتَحۡنَا لَكَ فَتۡحٗا مُّبِينٗا ① لِّيَغۡفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: 48/ 1-2]. فسياق التفكير كان يقتضي أن تكون الصيغة على النحو: "لنغفر ما تقدّم من ذنبك وما تأخّر"... وحضور الخلط بين الله والنبي في القرآن لا يمكن أن يناقش نقاشاً موضوعياً؛ ففي بعض الأحيان يتكلّم الله، وفي بعض الأحيان تثبت بنية الجملة أن النبي هو من يتكلّم معبّراً عن تُقاه وإخلاصه لله. والانطباع الذي يخلقه القرآن هو أنّ ثمّة صوتاً خفياً في نفس محمد أو عقله اللاواعي لا يني يدفعه إلى هداية البشر، ويكفّه عن الزلل، ويزوّده بحلول للمشكلات»[1].

إن الإشكال، إذاً، لا ينحصر في حضور محمد مخاطِباً في القرآن، ولا ينحصر كذلك في حضور الله مخاطِباً؛ بل هو في حضورهما متضايفين، ما يؤكّد مقالة الباحث القاضية بأنّ «آيات القرآن هي دفقات من كلا الجانبين في شخصية محمّد». إلا أنّ مقالة الباحث تنطوي على خلطٍ هي الأخرى بين الوحي والقرآن، وتفترض أنّ القرآن هو تمام الوحي لفظاً ومعنى. وليست هذه

(1) الدشتي، علي، 23 عاماً: دراسة في السيرة النبوية المحمدية، ص198-202.

مسلّمة، كما أنّها مقالة تغضّ النظر عن المسافة بين «المعقول» و«المنطوق» في تجربة الوحي، أو بين ما قبل اللغوي واللغوي. ولعلّ هذا ما دفع الباحث إلى تأكيد أنّ «حضور الخلط بين الله والنبي في القرآن لا يمكن أن يناقش نقاشاً موضوعياً»[1].

إن جملة العوامل التي ذكرها الدشتي، سواء كانت من سيرة محمد: طفولته المترعة بالفقر واليتم، واتصاله بأهل الكتاب، وأثر العزلة والتحنث فيه، أم من سيرة الوحي: الخوف والعنف بدءاً والفتور والنسخ وبنية الضمائر في الخطاب، إنّما كانت غايتها تأكيد أنّ الوحي لا يسمو على العوامل النفسية المعتملة في شخصية محمد؛ وهي عوامل إن رددنا بعضها فإنّ بعضها الآخر يدعو إلى إعادة النظر في مسلّمة أساسية بنى عليها الأقدمون خطابهم الديني حين عدّوا محمداً مجرّد قناة سلبية يتكلّم الله من خلالها. إنّ فتور الوحي مثلاً، أو ظاهرة الناسخ والمنسوخ، أو بنية الضمائر في الخطاب القرآني، تؤكّد لدينا أنّ للبشري دوراً في سيرة الوحي الإلهي.

• **المقالة الثانية**: وهي على النقيض من المقالة الأولى، ويمكن إجمالها في اعتبار الوحي ظاهرة لا علاقة لها بالعوامل النفسية. وسنعمد إلى عرض هذه المقالة انطلاقاً من مصنّف مالك بن نبي (**الظاهرة القرآنية**).

اهتم ابن نبي في مؤلّفه ببيان أصالة الوحي المحمدي، وانتهى إلى القول: «إن العقل الإنساني ليقف حائراً أمام رحابة القرآن وعمقه. إنّه بناء فريد ذو هندسة فنيّة تتحدى المقدرة المبدعة لدى الإنسان»[2]. وقد توصّل ابن نبي إلى ذلك من خلال النظر في سيرة محمد، وفي مضمون القرآن لغةً وأسلوباً ومضموناً. إلا أنّ أهم فكرة بنى عليها مصنّفه هي الردُّ على النقد الحديث، الذي عدّ النبوّة ظاهرةً نفسيةً، وسعى إلى تفسير القرآن معتمداً على مقالة اللاشعور[3]؛ «فالمشكلة على

(1) المصدر نفسه، ص202.
(2) ابن نبي، مالك، الظاهرة القرآنية، تعريب عبد الصبور شاهين، ص238.
(3) المصدر نفسه، ص67، 98، 213-214.

وجه التحديد هي معرفة إذا كان الأمر يتعلّق بأشياء ذاتية محضة أو بظاهرة موضوعية»[1].

ومن ثمّة قدّم المؤلّف جملةً من الوقائع والحجج، التي تثبت «استقلال الظاهرة القرآنية عن ذات محمد»، والتي تعلّقت ببدء الوحي وأعراضه، وخصائص الخطاب القرآني، وعلاقة الذات المحمدية بالقرآن، وفيما يأتي عرضها:

- **بدء الوحي**: ينفي المؤلّف كلّ استعداد للوحي لدى النبي، تماماً كما ينفي أيّ صلة لمحمد، وللحنفاء عموماً، بأهل الكتاب؛ فـ «ليس للحنفاء صلة بالأخلاق المسيحية ولا بالشريعة الموسوية؛ بل كان التحنّف نظاماً فردياً فطرياً بسيطاً قائماً على ترك الوثنية والعكوف على عبادة إله واحد. ومن ثمّة ليس هناك من سبب لأن ننسب "للصادق الأمين" نيّة مبيّتة للتأمّل في مشكلة ميتافيزيقية لحظة تهيّئه للانسحاب والعزلة بعد الزواج»[2].

إنّ غاية المؤلّف من وصف زاد محمد الروحي، قبل العزلة وأثناءها، هي هدم فكرة الاستبطان، التي يقوم عليها التفسير النفسي للنبوّة، وهو إلى ذلك يحتجُّ بالآية القرآنية ﴿وَمَا كُنتَ تَرْجُوٓاْ أَن يُلْقَىٰٓ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبُ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِّلْكَٰفِرِينَ﴾ [القصص: 28/ 86]، ويعدّها دليلاً على عدم تعلّق همّة محمد بالوحي حين اعتزل للتحنّث[3].

تجلّى ردُّ فكرة الاستبطان كذلك عند الباحث من خلال تعريفه للوحي؛ فالوحي هو «المعرفة التلقائية والمطلقة لموضوع لا يشغل التفكير، وأيضاً غير قابل للتفكير»[4]، وإلا لم يكن وحياً، وإنّما هو من باب المكاشفة أو وحي النفس.

---

(1) المصدر نفسه، ص13.
(2) المصدر نفسه، ص133.
(3) المصدر نفسه، ص133.
(4) المصدر نفسه، ص168.

وقد أضاف ابن نبي إلى جملة هذه الحجج واقعتين تعلّقتا ببدء الوحي، هما: استيلاء الخوف والشكّ على النبي، وفتور الوحي. إن عدم سعي محمد إلى إخماد ظاهرة الوحي، وذلك بالجهد في استرجاع الصلة بالمفارق أثناء فتور الوحي، يؤكّد أن الأمر لا يتعلق بلاشعور محمد؛ بل هو أمر مستقلّ عن ذاته تمام الاستقلال(1).

إن مساءلة ذات محمد الظاهرة والباطنة من خلال النظر في سلوكه قبيل البعث وأثناءه، وتقليب سلوكه على محكّ مقالات نفسية، كالاستبطان واللاشعور، لتصحّ الفروق؛ لَمَنهجٌ علمي قائم على الافتراض فالبحث فالاستنتاج، لكنّ مقدّمات الباحث ألجأته إلى إنكار وقائع تُعدُّ بمثابة المسلّمات في سيرة محمد، منها الصلة بأهل الكتاب. ولا نظنُّ فصل تجربة التحنّث عن التأثيرات اليهودية والمسيحية والغنوصية ممكناً، ولا سيّما أن الأخبار تذكر تنصّر عدد كبير من الحنفاء. وقد بيّنا أن الصلة بين محمد وبعض أهل الكتاب (ورقة) كانت قائمة قبل نزول الوحي.

- **أعراض الوحي**: لقد دفعت جملة الأعراض المصاحبة للوحي المحمدي من تربد وعرواء وتعرّق... إلى إثارة قضية المرض النفسي أو العصبي، لكن صاحب (**الظاهرة القرآنية**) ردّ هذه الفكرة لسببين: الأول أنّ محمداً يظلُّ أثناء نزول الوحي متحكّماً في قواه العقلية والجسمية؛ فهو يستخدم ذاكرته خلال الأزمة نفسها لحفظ ما تلقّى من وحي، كما أنّ جسده لا يُعاني من الشلل الارتعاشي؛ بل إن الأعراض نفسها لا تصيب إلا الوجه، بينما يظلّ الجسد هادئاً.

أمّا السبب الثاني، فهو متعلّق بهذه الأعراض نفسها؛ فمعلوم أنها أعراض لا تكون متزمّنة لدى العصابي؛ أي إنها تداهمه في كلّ لحظات حياته. أمّا في حالة محمد، فهي أعراض لا تحدث إلا لحظة الوحي ذاتها،

(1) المصدر نفسه، ص140-145.

ولا يُؤثَر عن محمد معاناته من هذه الأعراض قبل بدء الوحي، أو أثناء حياته العادية، بين زمرة المؤمنين[1].

إضافةً إلى القول بعُصابية محمد، ذهب عدد من الباحثين المعاصرين إلى تفسير سلوك محمد والخطاب الصادر عنه بالهلس (hallucination). وقد عاد المؤلّف إلى حدث بدء الوحي لينفي هذه الصفة عن محمد.

تختلف خصائص بدء الوحي عن الهلس لأسباب ثلاثة بحسب رأي الباحث؛ لأن اللقاء الأول لم يحدث في هوامش النوم ولا أثناءه، ولوجود سببٍ حسّي يتمثل في ترتيل أصوات مسموعة، كما أن حدث اللقاء كان حدثاً مرئياً مسموعاً، ولأن الهلس لا يصيب الأشخاص الأسوياء، ومحمد كان طول حياته السالفة شخصاً سليماً لم تُؤثر عنه ظواهر نفسية كالهلس أو الصرع أو الهذيان[2].

إنّ الحجج التي قدّمها صاحب (**الظاهرة القرآنية**) لنفي صفة الهلس عن النبي لا تصمد أمام الوقائع؛ فمعلوم أنّ بدء الوحي كان في السائد من الروايات أثناء النوم، كما أنّ الاحتجاج بحسّية حدث بدء الوحي لا يعني البتّة أنّ ظاهرة الوحي مستقلّة عن شخص محمد، وهو ما أراد الكاتب إثباته.

---

(1) ابن نبي، مالك، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص182.

(2) المصدر نفسه، ص193-194. وقد عدّد محمد فريد وجدي كذلك جملةً من الأسباب النافية للهلس، منها: «أن الصور الهستيرية لا نتيجة لها غير إزعاج المريض، ولكن الصورة التي كانت تظهر لمحمد كانت تهديه للخير وتقيمه على الصراط...»، و«أن محمداً لم تكن تظهر عليه أعراض عند نزول الوحي عليه إلا عندما كان يُلقى إليه بصوت ثقيل يشبه صلصلة الجرس، وأنّ الهذيان الهستيري لا يحدث إلا مصحوباً بأعراض ثقيلة من التخبّط والاضطراب والصياح والعويل، وهو ما لم يحصل لمحمد حتى في أثقل حالات الوحي عليه، (و) أن ما ينسب للهستيريا من الهذيان يحدث في أثناء النوبة، فإذا أفاق المريض لم يذكر شيئاً ممّا قاله، وهذا على عكس حالة محمّد، فقد كان لا ينطق في أثناء الوحي بشيء حتى يتمّ، فيعيد كل ما أُلقي إليه ويأمر بتدوينه...». السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة، ص90-93.

قد يكون حدث بدء الوحي مرئياً مسموعاً، لكنّه يظلُّ كذلك بالنسبة إلى محمد وحده: هو ببساطة حدث ذاتي ليس موضوعياً كيفما قلّبته[1]. وليست صفة السوي التي ألحقها الباحث بمحمد صفة نافية لإمكانية ظهور العصاب أو الهلس لاحقاً.

لكن هل ينفي العصاب أو الهلس صدق الوحي وأصالته؟ طرح باحث معاصر متخصّص في علم الأمراض النفسية هو هايمو غاستاجر مثل هذا السؤال في السياق المسيحي[2] وذلك من خلال دراسة حالات انخطافية أربع من بينها حال القديسة تيريزا دافيلا (Sainte Thérèse d'Avila) والقديس يوحنا دو دير (Saint Jean de Diûr). وهي حالات تماثلت، من وجهة علم تحليل الأمراض النفسية، باعتبارها حالاتٍ انخطافيةً اتّسمت بخروج الأنا فجأة عن سننه، ومعاناة الأشخاص/المرضى من اضطرابات شديدة متناقضة، وظهور أعراض/سمات غير عقلانية، يصاحب كلّ ذلك قناعة شديدة لدى «المريض» بصدق رؤاه و«علوية» مصدر خطابه، وهي قناعة لا يمكن البتة إثناء «المريض» عنها[3].

خلص غاستاجر، من خلال درس الأعراض البادية على هؤلاء، إلى أنّ الملاحظة التحليل نفسية-مرضية (psycho- pathologique) لا يمكن أن تكون معياراً للبت في أصالة الوحي. ولا يمكن التمييز بين أصالة تجربة القديسة دافيلا وهذيان شيزوفريني اعتماداً على الطب النفسي. ولعلّ وعي الباحث بعدم نجاعة المعيار النفسي في التمييز بين الوحي الصادق والوحي الكاذب دفعه إلى اقتراح معايير أخرى اجتماعية وثيولوجية[4].

(1) جعيط، هشام، الوحي والقرآن والنبوّة، ص56-57.

(2) Heimo Gastager, Le problème de la révélation personnelle comme phénomène psycho- pathologique, dans sens et niveaux de la révélation, p. 301-307.

(3) Ibid, p. 301-304.

(4) Ibid, p. 306.

=

- **خصائص الخطاب القرآني**: لمّا كانت القضية الأساسية، التي عقد عليها الباحث كتابه، هي استقلال الظاهرة القرآنية عن الذات المحمدية؛ فمن الحريّ إذاً أن يقلب مقالة إبداع محمد للقرآن، سواء كان إبداعاً واعياً أم تدفقاً لا شعورياً، بقصد نقضها. وقد سعى الباحث أساساً إلى نقض القول بارتباط الخطاب القرآني باللاشعور المحمدي، واحتجّ لذلك بجملة من الحجج منها:

- أنّ نصوص الوحي تميّزت بخصيصتين: واحدة أسلوبية تمثّلت في جمال الصياغة وثراء الإيقاع، وأخرى مضمونيّة تجلّت في ما سمّاه الباحث «وحدة التنزيل»؛ وعنى بذلك انتظام الفكرة. وهاتان خصيصتان لا تتوافران في الخطاب اللاواعي؛ فـ «لو افترضنا أن التفكير يمكن أن يحدث لا شعورياً ولا إرادياً لدى فرد ما، فإنّ النبي، رغم هذا، لم يكن لديه الزمن المادي كيما يتصوّر وينظم تعاليمه في البرهة الخاطفة للوحي»[1].

إن تدفّق اللاشعور هو تدفّق غير متزمّن؛ أي لا تتحكم الذات في زمن تدفقه، ومن ثمّة هو يحدث فجأة، ممّا لا يسمح لصاحبه بتنظيمه صياغةً ومضموناً، وليست تلك سمات الخطاب القرآني.

- أن تغيّر الضمائر في الخطاب القرآني، ومن ثمّة تغيّر وضعيات التلفُّظ، لا يعني البتّة انتفاء الأصالة عن الخطاب القرآني. فليس ذلك اختلاطاً بين صوت محمد الباطن وصوته الظاهر كما ذهب إلى ذلك علي الدشتي، وهو ليس من باب التداعي، وإن كانت سمة تداخل الضمائر من خصائص التداعي: «هناك في الواقع آيات يلفت انتباهنا إليها صورتها الغريبة لما تمثّل

= وهذه المعايير هي في ما يتعلق بالوحي الأصيل: تطوّر شخصية الموحى إليه، وتأثيره في من حوله، وارتباط وحيه بالسنة؛ وهي في ما يتعلق بالوحي الكاذب: عدم تطور شخصية المُوحى إليه، وعزلته عمّن حوله وتجديفه.

(1) ابن نبي، مالك، الظاهرة القرآنية، ص224. كذلك: ص67، 213-214، 224-230.

فيها الذات المحمدية من دور فريد؛ وهاك مثلاً على ذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا۟ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ﴾ [يونس: 10/ 22]. ففي هذه الآية نجد أن الانتقال غير العادي من ضمير (كم) إلى ضمير (هم) جدير بالملاحظة... نلاحظ من الوجهة النفسية أن الانتقال لا يحدث انتقالاً ما في طبيعة الصورة، فنحن نلاحظ فيها أنّ الأفعال ترسم المشهد نفسه الذي يتتابع على اللوحة نفسها على حين يتغيّر الفاعل. فالانتقال إذاً جزئيّ، ولكن هل يمكن من أجل هذا أن يحمل ذلك الانتقال الجزئي على مجرد تداعٍ للمعاني يجري في ذات محمد اللاشعورية؟ الواقع أنه عندما يتدخّل تداعي المعاني في عمليات اللاشعور، ولا سيّما في الرؤى، فإنّه لا يعدل الوضع النسبي للفاعل بانتقاله من شخص لآخر فحسب؛ لكن الفاعل نفسه يتغير فعله... والفعل يستمر كما هو في الآية المذكورة[1].

يفترض القول بتدفق اللاشعور انشطار الذات المحمدية إلى ذات مخاطِبة وذات مخاطَبة. وقد عاد المؤلّف إلى حوار بدء الوحي حول الأمر بالقراءة، وهي المناسبة الوحيدة، بحسب الباحث، التي تحدّثت فيها الذات المحمدية مع الذات المخاطبة ليلاحظ «مدى التباعد الرئيسي البيّن في الحوار بين الذات المتكلمة الآمرة الحازمة (اقرأ)، والذات المخاطبة المضطربة المجفلة (ما أنا بقارئ)... فهل يمكن أن نتصوّر هذا الاتحاد الزمني لعمليتين متباعدتين في ذات واحدة تنطوي على شخصيتي الحوار؟ إن هاتين الحالتين (التباعد الجوهري والاتحاد الزمني) متعارضتان، سواء تصورناهما في مجال واحد للذات، أم في مجالين مختلفين هما: الشعور وما وراء الشعور؛ فهناك بالضرورة تعدّد في الذوات، وهو تعدّد لا يمكن أن تضمّه وحدة نفسيّة»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص197-198. والمقصود بـ «الفاعل» و«الفعل» أنّ تغيّرَ وضعية التلفّظ يؤدّي إلى تغيّر في الملفوظ.

(2) ابن نبي، مالك، الظاهرة القرآنية، ص194-195.

إن التعارض المُشار إليه لا يتمثّل في اختلاف الحالة النفسية بين الحزم والخوف فحسب؛ بل يتمثل كذلك في التعارض بين الوعي بالأمية والأمر بالقراءة. فالنبي يعرف أنه لا يعرف القراءة، ومن ثمّة لا يمكنه أن ينكر ذلك الأمر، فيُؤمر بالقراءة، وإن كان ذلك لا شعورياً. إنّها تلك المفارقة التي صاغها بن سلامة في «معضلة الأمّيّ الذي عليه أن يقرأ»[1].

لكن استناد ابن نبي إلى مثل ذلك التعارض لا ينفي إمكانية صدوره عن ذات واحدة، فنحن نعلم أنّ خطاب التداعي يمكن أن يحتوي على عمليات نفسية معقّدة، و«تنشطر فيه الذات إلى ذوات متعددة حتى تبدو أشبه بالدّال المنشقّ»[2].

ولا حجّية البتّة للقول بالتعارض بين حال الأميّة والأمر بالقراءة؛ لأن الواقع النفسي هو غير الواقع الخارجي (المدرك) كيفما قلّبته، فضلاً عن أن أميّة محمد ليست أمراً مسلّماً به[3].

- **علاقة الذات المحمدية بالخطاب القرآني**: من علامات أصالة الوحي المحمدي عند ابن نبي استقلال الظاهرة القرآنية عن محمد. ولئن كان قد بيّن، في ما سبق ذكره، انقطاع الخطاب القرآني عن اللاوعي المحمدي، وعن الأمراض النفسية كالهلس، فإنه قد فصّل القول كذلك في استقلال الخطاب القرآني عن ذات محمد، من جهة الانفصال القائم بين الذات المحمدية والقرآن؛ وهو انفصال تجلى في الجوانب الآتية:

- الاختلاف البيّن بين الفكرة المحمدية والقرآن أسلوباً ومضموناً، وهو اختلاف أقامه النبي نفسه وكان واعياً به. ولعلّ تمييز النبي بين سنّته وحديثه من جهة، والقرآن من جهة أخرى، أبرز دليل على استقلال الظاهرة القرآنية

---

(1) BenSlama, (F), Muhammad et l'énonciation islamique: p. 40-44.

(2) حب الله، عدنان، التحليل النفسي من فرويد إلى لاكان، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص27.

(3) نُشير إلى أن ابن نبي يُسلّم بأُمّية محمد، ص132.

عن ذات محمد[1]. ولئن كان الاختلاف الأسلوبي بين الحديث النبوي والقرآني بيّناً بنيةً وإيقاعاً، فإن التعارض قائم كذلك بين «الفكرة المحمدية والفكرة القرآنية»، ومن الأمثلة على ذلك، بحسب الباحث، تراجع النبي عن الحج، أو اختلاف تعاليم القرآن عمّا أراده النبي أو سلكه[2].

- التراتبية القائمة بين السنّة النبوية والقرآن؛ إذ لم ترقَ السنة النبويّة إلى مرتبة القرآن، فلم يجز نسخ الكتاب بالسنة[3]، ولم يسعَ النبي إلى تدوين كلامه.

- ضمور حضور الذات المحمدية في القرآن؛ إذ «نادراً ما يتحدّث القرآن عن تاريخ محمد الإنسان؛ إن آلامه العظمى أو مسرّاته لم ترد فيه قط، ولو تخيلنا النازلة التي أصابته في أوج دعوته بفقد عمّه وزوجته، لأدركنا مدى الدوي الرهيب لحدث كهذا في حياة «رجل» كان حتى آخر لحظاته يبكي خديجة وأبا طالب، وبرغم هذا لا نجد أيّ صدى لموتهما في القرآن؛ بل ولا اسم الزوجة الحانية، الزوجة التي تقبّلت في حجرها انبثاق الإسلام الوليد. هذه النقطة ضرورية، في رأينا، لأية دراسة نفسية تحليلية لموضوع القرآن»[4]. يُضاف إلى ذلك صمت الذات المتلقية المطبق إزاء ما تتلقّاه من خطاب، باستثناء لحظة الاتصال الأول، واكتفاء محمد بوظيفة القناة الوسيطة المحايدة المنحصرة وظيفتها في مجرّد التبليغ.

---

(1) يذكر ابن نبي في هذا الإطار حادثة تأبير النخل، ص204-205.

(2) المصدر نفسه، ص205-209. يبدو أنّ الباحث رأى أنّ تراجع النبي عن العمرة سنة ستّ سببه الوحي، والراجح أن ذلك لم يكن بسبب وحي نصّي؛ إذ لم ينزل في ذلك قرآن، ونظنّه استند إلى قول النبي حين لامه عمر بن الخطاب «أنا عبد الله ورسوله. لن أخالف أمره ولن يضيعني»، ليعدّ تراجع النبي تراجعاً بسبب الوحي. انظر أمر الحديبية ضمن: ابن هشام، ج3، ص182. أمّا الاختلاف بين إرادة النبي وإرادة القرآن، فإن قصة النبي مع ابن أم مكتوم ونزول «عبس» أبرز دليل على ذلك.

(3) المصدر نفسه، ص204، وليس ذلك أمراً مسلّماً به في التراث الفقهي الإسلامي.

(4) المصدر نفسه، ص238-239.

إن المتأمّل في مقالتي علي الدشتي ومالك بن نبي يقف على ظاهرة طريفة تتمثل في اعتماد كليهما على العناصر نفسها من سيرة الوحي المحمدي؛ فكلاهما يعتمد على الأعراض المصاحبة للوحي، وعلى علاقة الذات المحمدية بالخطاب القرآني وأشكال حضورها فيه، وعلى خصائص الخطاب القرآني، كما تتمثّل الطرافة في تناقض النتائج التي توصّلا إليها، والمتعلقة بعلاقة الوحي المحمدي بعالم محمد النفسي، فأيقن الدشتي بالصلة الحميمة بين رغبات محمد الباطنة وما تلاه من وحي، ورجّح ابن نبي استقلال الظاهرة القرآنية استقلالاً تامّاً عن الذات المحمدية. وتدفعنا هذه الخصيصة إلى القول: إن أصالة الوحي المحمدي لا ترتبط بسيرة الوحي بقدر ما ترتبط بغايات كل باحث في الوحي طعناً أو تمجيداً. فأعراض الوحي خصوصاً تُلجئ إلى تناول شخص النبي تناولاً نفسياً، إلا أن تفسير الوحي برمّته تفسيراً قائماً على ثنائية الأصالة/الوهم إنّما هو من باب التفسير المجحف، وهو إلى ذلك طرح نعدّه لا تاريخياً، سواء تعلّق الأمر بأصالة الوحي المحمدي أم بوهميّته؛ لأن إنكار معاناة النبي من أعراض الهلس والاستلاب والخوف... إنّما هو إنكار لحقائق تاريخية تعلّقت بشخصية النبي، وهو في رأينا إنكار لغِنَى هذه الشخصية أيضاً، ومحو لسماتها، بغرض إثبات الجانب الميتافيزيقي في ظاهرة الوحي؛ فيكون النبي مجرّد قناة لا ملامح لها ولا معاناة.

كما أنّ ردّ الوحي إلى رغبات شخصية باطنة ونوايا مبيّتة لا يجيب البتّة عن سرّ نجاح محمد في دعوته. لقد نجح محمد باعتباره نبياً صاحب وحي، وإنكار ذلك لا يعني في الواقع شيئاً.

لقد قاد الوعي بإفلاس ثنائية الأصالة/الوهم، في تفسير بعض الباحثين، إلى النظر إلى العامل النفسي نظرةً جديدة نبيّنها في ما يأتي:

• **المقالة الثالثة:** وهي مقالة يُمكن إجمالها في التمييز بين الجانب النفسي وأصالة الوحي. ويتجلّى التمييز أساساً في إقرار معاناة محمد من

أعراض نفسية تشرف به على الاستلاب والهلس والصرع أحياناً، وإقرار أصالة الوحي المحمدي في الآن نفسه؛ إن المعاناة النفسية لا يمكن أن تكون مدخلاً للطعن في أصالة الوحي. وقد قدّم أصحاب هذا الرأي جملةً من الأفكار المفيدة في هذا الباب:

- إن المظاهر الجسدية المصاحبة لتلقي الوحي ليست دليلاً البتة على صدق التجربة، أو على عدم صدقها؛ لأن القضية الأساسية، في ما يتعلق بالوحي، هي اقتناع صاحب الوحي بما يُحدّث به، أو عدم اقتناعه بذلك. ولعلّ هذا المعيار هو الأساس الذي يجب أن يُقام على أساسه التمييز بين النبي والمتنبّئ، أو بين الأنبياء الصادقين والأنبياء الكذبة[1]. إن سيرة محمد نبياً مليئة بما يؤكد صدقه وقناعته ويقينه بأنه إنما يتلقى عن الله وحياً؛ خوفه من الله، وألمه حين يفارقه الوحي، وشكّه في مصدر علمه، وتواضعه، وعزوفه عن ادعاء الخوارق، وامتثاله للتعاليم الإلهية، وصبره على الأذى، وتمسّكه بدعوته على الرغم من صنوف الاحتجاج والرفض والاستهزاء والعداء والتهجير، وعلى الرغم من صنوف الإغراء كذلك...[2].

- إن الأعراض البادية على محمد من هلس واستلاب ورعدة وحمّى... إنما هي من سنّة المتلقين للوحي عموماً، والمقارنة بأنبياء العهدين كفيلة بتأكيد ذلك؛ بل إن تلك الأعراض هي سمة الملهمين في كل زمان ومكان. ولم يعنِ ذلك البتّة الطعن في تجربة هؤلاء؛ بل إن معارضيهم أنفسهم لم يطعنوا عليهم بذلك، وعدّوا تلك الأعراض من مستلزمات الارتباط

(1) راجع مثلاً: وات، مونتغمري، محمد في مكّة، ص101. كذلك:
Andrae, (T), Mahomet, sa vie et sa doctrine, p. 176.

(2) جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، الفصل التاسع: هجرة أم تهجير؟، ص283-313. كذلك: الوحي والقرآن والنبوة، الفصل الثامن: قوة النبي، ص101-107. كذلك: وات، مونتغمري، محمد في مكّة، ص94-95. كذلك:
Andrae, (T), Mahomet, sa vie et sa doctrine, pp. 177-184.

بالماورائي[1]، ناهيك عن أن أعراض الوحي كانت عند محمد أكثر تحضّراً وأقل عنفاً[2].

- إن تلك الأعراض لا تسمح بوصف محمد بالمريض نفسياً؛ لأن الفرق قائم بين الاستلاب/العصاب المرضي والاستلاب/العصاب النبوي، في الأعراض وفي المضامين وفي العلاقة بالجماعة.

أمّا من جهة الأعراض، فإن العصابي يُعاني من الأزمات الانخطافية لفترات طويلة، ويؤدّي به ذلك إلى انهيار جسدي وعقلي. أمّا النبي فإن فترات الانخطاف عنده قصيرة، ولا سيّما في لحظة تلقّي الوحي، يتلوها هدوء عند استخراج الوحي وتلاوته، على عكس هذيان العصابي، كما يظلُّ النبي محتفظاً بكل ألقه الجسدي والعقلي طول دعوته، ولا تؤثّر الأزمات الانخطافية في مداركه وقدراته[3]. ونعتقد أن ت. أندري قد لخّص الفرق بينهما بالقول: «إذا نظرنا إلى الصرع باعتباره حالةً نفسيةً خطيرةً لها عواقب وخيمة على الجسد والعقل معاً، فإن محمداً لم يكن مريضاً بداء الصرع»[4].

أمّا من جهة المضمون، فإن هذيان العصابي لا يُقارن البتة بتعاليم النبي؛ ففي حين يمتاز هذيان العصابي بتفكّك الأسلوب وتشتّت الأفكار، تمتاز

---

(1) جعيط، هشام، الوحي والقرآن والنبوة، ص72، 75، 91. كذلك: وات. م، محمد في مكة، ص90-91. كذلك:

Andrae, (T), Mahomet, sa vie et sa doctrine, p. 50.

ونعتقد أن المقارنة بحال إرمياء مفيدة في هذا الباب.

(2) جعيط، هشام، الوحي والقرآن والنبوة، ص77، 92.

(3) المصدر نفسه، ص76-81. كذلك: وات، مونتغمري، ص101. كما ميّز جعيط بين هلس المبدع الذي يستنزف قدراته فتمّحي تدريجياً وبين هلس النبي الذي لا يؤثر في جذوة نشاطه، ص98. والحقيقة أن «هلس» المبدع لا ينتمي إلى مجال الإلهام، وإنّما هو عمليّة عقليّة تنتظم بفضلها مجموعة من العناصر المشتّتة بعد عمليات من الكفّ (inhibition) المستمر للنشاط العقلي. انظر: إبراهيم، عبد الستار، آفاق جديدة في دراسة الإبداع، وكالة المطبوعات، الكويت، 1978م، ص54-57.

(4) Andrae, (T), Mahomet, sa vie et sa doctrine, p. 50.

تعاليم النبي بجودة أسلوبها وعمق أفكارها؛ ذلك هو الفرق بين هذيان المريض وحكمة النبي[1].

ولئن كانت الأعراض، التي بدت على محمد، شبيهة بما يأتيه الكاهن أو الشاعر في بيئته، فأثار ذلك شكوكه حول طبيعة هذا الآخر المفارق الذي يُملي عليه أقواله، فإن ما ثبّته إنما هو عمق رسالته وثراؤها؛ إنها تُثير قضايا كونية أزلية دينية متجاوزة المعهود من خطابات الشعراء والكهّان[2].

أمّا نقطة التمايز الثالثة بين المريض النفسي والنبي، فكامنة في طبيعة العلاقة مع الجماعة؛ فالمريض ميّالٌ إلى العزلة، محجمٌ عن التواصل مع الآخرين، غير فاعل فيهم. أمّا النبي، فهو مندغم في الجماعة، ساعٍ إلى نشر دعوته، فاعل في التاريخ[3].

إن هذه السمات الخاصة بالأعراض البادية على النبي تدفع عنه شبهة «المرض النفسي»، ومن ثـمّ لا يمكن تفسير ادعاء النبي للوحي إلا بيقينه الداخلي الراسخ أنه يتلقى عن الله وحياً، ومن ثمّة صدقه.

إن قضية الصدق والأصالة إذاً قضية ذاتية-نفسية[4]، ولا وجه البتّة لطرح القضية من جانبها الميتافيزيقي؛ أي لا فائدة من طرح السؤال الآتي: هل كلّم الله حقاً ذلك المدّعي للوحي؟ لأنه سؤال لا يمكن دحضه أو إثباته لعدم توافر أسباب الدّحض والإثبات. والطريف أنّ محمداً نفسه وعى هذه الحقيقة، فلم يسعَ إلى تقديم برهان خارجي على صدق وحيه، كما أن القرآن نفسه يشهد على أن صدق الوحي المحمدي متعلّق بذات محمد وحده: ﴿أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا

(1) Ibid, p. 51.

كذلك: جعيط، هشام، الوحي والقرآن والنبوّة، ص95.

(2) Andrae, (T), Mahomet, sa vie et sa doctrine, p. 47.

(3) Gastager (H): op. cit pp. 305-306.

كذلك: جعيط، هشام، الوحي والقرآن والنبوّة، ص81.

(4) Andrae, (T), Mahomet, sa vie et sa doctrine, p. 176.

يَرَىٰ﴾ [النجم: 53/ 12]، وضمن هذا السياق يندرج الرفض القرآني للمعجزة[1].

إن المتأمّل في هذه المقالة الثالثة يُلاحظ بيسر أنّ أصحابها بقدر ما يؤكدون صدق محمد وقناعته الشديدة بالوحي، يسلّمون بصلة محمد قبل الوحي بأهل الكتاب، واطلاعه على الأفكار المسيحية خصوصاً، وتشبّعه بها. لقد سبق أن تناولنا ذلك في سياق بحث العوامل الخارجية المؤثّرة في انبثاق الوحي المحمدي، ويبدو الجمع بين هاتين السمتين قائماً على مفارقة نصوغها كما يأتي: كيف يمكن التسليم بصدق محمد والحال أنه قد تعلّم تلك الأفكار تعلّماً بحسب رأي أصحاب هذه المقالة؟[2] أليس سعي محمد إلى نسبة أقواله، التي تعلّمها عن أهل الكتاب، إلى قدسيّ مفارق سعياً مقصوداً غايته اكتساب حجيّة دينية وهالة قدسيّة بقصد الإقناع؟

إن نظر هؤلاء إلى سيرة محمد نبياً أوقفهم على أنّ الجمع بين تينك السمتين لا ينطوي البتة على مفارقة؛ فمحمد قد «استعدّ» للوحي بالتفكّر والتأمّل والتعلّم والعزلة حتى بلغ مرتبة الوحي، عندها أيقن بالاتصال الذي حدث، واعتقده اعتقاداً جازماً، فطفق يبلّغ عن الله رسالته[3]. وليس ذلك من باب الحيلة أو الدجل؛ لأنّ «قوة النبي» تدرجه ضمن زمرة الأنبياء الأشدّ أصالةً؛ بصبره وتواضعه وقناعته الصلبة وخوفه وحتى حزنه عند فتور الوحي، وكذلك حالات الاستلاب (Extase) التي كان يعيشها، فضلاً عن أصالة مضمون وحيه بتجاوزه السائد وثورته عليه، ونجاحه في تأسيس دين جديد وجماعة جديدة.

---

(1) ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: 6/ 50].

(2) يقول هشام جعيط: «الوحي تتويج للتعلّم... إنّ كلّ ما اختزنه محمّد في ذاكرته سيرجع عن طريق الوحي». تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، ص155.

(3) Andrae, (T), aux origines de l'Islam et le Christianisme, p. 206.

نخلص، من خلال البحث في نظرة المحدثين إلى بدء الوحي، إلى تأكيد جملة من النتائج منها:

- تخليص حدث بدء الوحي من النزعة السردية -التأريخيّة القائمة أساساً على الميل إلى التوفيق بين الأخبار مهما اختلفت أو تضاربت، والاستعاضة عن ذلك كلّه بالنظر إلى حدث بدء الوحي نظرة إشكالية لا تهتم بالأحداث بقدر ما تهتم بالمفاهيم؛ وهي نظرة لا تؤرّخ للوحي بقدر ما تسعى إلى تفسيره.

- اقتضى هذا التحوّل المنهجي اعتماد مصادر جديدة في طرق بدء الوحي؛ فأُقصِي الخبر وحلّت محله مصادر جديدة، لعلّ القرآن أهمها؛ كما تمّ التعويل على مناهج التحليل النفسي، وعلى المقارنة: مقارنة حال محمد بحال أنبياء العهدين، أو بحال المتصلين بالغيب في بيئته.

- إن جدّة المصادر والمناهج المعتمدة في بحث بدء الوحي قد قادت إلى طرح أسئلة وإشكاليات جديدة، لعلّ أبرزها علاقة الوحي بالذات المحمدية، أو ما اصطلحنا عليه بالعامل النفسي، وعلاقة الوحي ببيئة محمّد، أو ما اصطلحنا عليه بالعامل الخارجي.

كما قاد ذلك إلى مراجعة بعض مسلّمات حدث بدء الوحي كردّ قصة الغار، أو كالتقليل من شأن الرؤى، وعدِّ الوحي المحمدي وحياً سماعياً في أساسه.

- لكن تجديد المصادر والمناهج في هذا المبحث لدى المحدثين لا يحجب عنا تحكّم الإيديولوجي في المعرفي؛ فقد انبنت جملة من المقالات على غاية من الطعن أو التمجيد. والطريف أن ينطلق بعض الباحثين من المقدّمات نفسها، وأن يعتمدوا الأمثلة عينها، للوصول إلى نتائج متناقضة تمام التناقض. نمثّل لذلك بمقالتي علي الدشتي ومالك بن نبي.

- لقد تميزت من بين المقالات المعروضة مقالة يمكن وسمها بـ «المقالة العقلانية التفهميّة»؛ فلئن سلّم أهل هذه المقالة بنهل محمّد من معارف أهل

الكتاب، واستعارته من المتصلين بالغيب في بيئته شكل وحيه، ومعاناته من أعراض تشرف به على الاضطراب النفسي، فإن ذلك كلّه لم يعنِ عندهم البتّة الطعن في أصالة الوحي المحمدي؛ لقد تمكنوا من الانزياح بمقالة الأصالة انزياحاً نعدّه هائلاً؛ فليس محمد صادقاً لأن الله فعلاً قد كلّمه (وليس ذلك ممكن التحقيق نفياً أو إثباتاً)، وإنما هو صادق لأنّه اعتقد اعتقاداً راسخاً بأن الله فعلاً قد كلّمه. ولعلّ مزية هذا الانزياح تكمن في إيلاء البشريّ أسبقية على الإلهي في النظر إلى ظاهرة الوحي.



خاتمة الباب الثاني

لقد انتقلت كتابة السّيرة المحمّديّة من كتابة سرديّة قديمة غايتها التبرير إلى كتابة نقديّة حديثة غايتها التفسير. ولئن قايس القدامى الوحي المحمّدي على الوحي السّابق، وسَعوا إلى القول بالاصطفاء الإلهي، فإنّ المحدثين قد وسّعوا تلك المقايسة لتشتمل على العصابيين وأصحاب التجارب الدّينيّة والمبدعين ومعاصري محمّد من الكهّان والشعراء، وسعوا إلى تأكيد الاستعداد البشري. وينبئ هذان المسلكان عن نظرتين إلى الوحي؛ تراه الأولى إملاءً إلهيّاً لا دور للبشريّ فيه، وتراه الثانية إبداعاً بشريّاً لا شأن للإلهي به.

إنّ هاتين النظرتين تكشفان عن زيف إشكالية الأصالة، والزيف في الوحي المحمّدي؛ بمعنى أنّها إشكاليّة تنبع من ذات الناظر لا من تجربة الوحي. ولعلّ التزامنا بعرض تأويلين متناقضين انطلاقاً من الظواهر عينها كفيل بتأكيد ما نذهب إليه. ولئن كان الجانب الإلهي في الوحي من المسلّمات التي استقرّت في الوجدان الجماعي، فإنّ تقليب قضايا بدء الوحي عند محمّد (اشتداد عزلته، واستواء نضجه، وشدّة حيرته، وإطار تحنّثه، وخوفه وشكّه، والتفاف الحماة من حوله، ومواصلة تحنّثه، ومدى أصالة تجربته...) قد قادنا إلى تأكيد الجانب البشريّ في الوحي، وتدفعنا هذه الخصيصة إلى النظر إلى الوحي من جهة التلقّي.

إنّ «لحظة» الاتّصال الأوّل قد حازت أهمّيةً قصوى؛ لأنّها لحظة تأسيسيّة في سيرة الوحي المحمّدي، لكنّها لم تعنِ البتّة تمام بدء الوحي. ولعلّ

اضطراب محمّد في تحديد هويّة المفارق، وما نتج عن ذلك من خوف وشكٍّ وفتور يوسّع بدء الوحي ليغدو فترة لا لحظة. وفي مواجهة ندرة المعلومات حول هذه اللحظة في مدوّنة السّيرة، وفي النصّ القرآني، لجأ المحدّثون عنها إلى استصلاح ما سبقها وما لحقها. بيدَ أنّ ردّ ما لحق من سيرة الوحي إلى رحاب لحظة البدء قد تمّ دون وعي بتطوّر أحوال محمّد.

ولئن كان بدء الوحي قد تمّ على التدريج، فإنّ الوعي بشروط الوحي لن يتمّ إلا متى سارت نصوص الوحي بين الناس، يحاورها فتجيب، ومن ثمّة يتطوّر المضمون وتتعمّق التجربة.

لقد ماثل محمّد في بدء وحيه المتصلين بالغيب عموماً، بمن في ذلك الكاهن والشّاعر الجاهليّان، من جهة الإطار والأعراض والنصّ المسجوع وادعاء صلة بمفارق لم تتضح طبيعته عند محمّد نفسه. حينئذٍ من الحريّ أن نسأل: بِمَ امتاز محمد عن الكاهن والشاعر؟

سيواجه النبيّ هذا السؤال من خلال ردود المتلقّين الأوائل لنصوص الوحي، وسيؤدّي به ذلك إلى تعميق الوعي بالوحي، وإلى تطوير تجربته حتّى تنقطع صلته تماماً بالكهّان والشعراء؛ وذلك ما سنتبيّنه من خلال الباب الآتي.



الباب الثالث

الوحي

قضايا التلقّي

«Toute révélation est, par nature, révolution. Les deux se caractérisent par la rupture qu'elles accomplissent dans l'histoire»

M. A. Lahbabi, qu'est ce que la révélation?, Reflexions, dans sens et niveaux de la révélation, p. 72.

أَلِف الفكر الإسلامي النظر إلى الوحي من خلال بعده العلويّ المفارق، وعدّه علماء الإسلام «إعلاماً» (information)؛ أي علاقة عموديّة مبتداها الله ومنتهاها النبيّ. وقد أدّى ذلك إلى التركيز على أصل الوحي الإلهي؛ فأفاض المسلمون القول في «خلق القرآن»، وأنشؤوا مقالات في «أمّ الكتاب» وفي «اللوح المحفوظ»، واعتنوا بقضايا التنزيل... دون أن يتفطنوا إلى دور قضايا التقبّل في صياغة سيرة الوحي.

لقد لاحظ جملة من الدارسين المعاصرين أهمّية الجانب الإنساني في فهم ظاهرة الوحي؛ فرأى نصر حامد أبو زيد أنّ «الناس هم هدف الوحي وغايته... ومن ثمّة يصبح التركيز على مصدر النصّ وقائله فقط إهداراً لطبيعة النصّ ذاته، وإهداراً لوظيفته في الواقع، وهو ما حدث في الفكر الديني الذي سيطر على التراث، والذي مازال فاعلاً في ثقافتنا إلى اليوم»[1]. ورفض فتحي بن سلامة النظر إلى الوحي باعتباره معطى جاهزاً ونصّاً علويّاً[2]. وذهب كلود جفري إلى حدّ التسليم بتلازم البعد الإلهي والبعد البشري في الوحي[3]. يدفعنا ما تقدّم إلى إعارة جانب التلقّي مكانةً مركزيّةً في دراستنا للوحي المحمّدي؛ ونحن ننطلق من مصادرة سلّمنا بها حين النظر في بدء

---

(1) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ، ص57.

(2) BenSlama, (F), La nuit brisée, p. 57.

(3) Geffré, (Claude), Le déplacement actuel de l'Hermeneutique et ses conséquences pour une théologie de la revélation, dans sens et niveaux de la revélation, p. 245.

الوحي المحمّدي مفادها أنّ النصّ (كلّ نصّ)، والوحي نصّ بالمعنى الواسع للكلمة (لا يكتسب دلالته وحياته إلا من خلال فعل القراءة والتقبّل). وقد استبانت لنا جدوى تلك المصادرة من خلال الوقوف على دور العوامل المهيّئة لانبثاق الوحي المحمّدي.

ونحن نسعى، من خلال النظر في قضايا التلقّي، إلى تحويل مبحث الوحي من مبحث ميتافيزيقي قائم على الثالوث: الله- الملك- محمّد، إلى مبحث يولي الإنسانيّ منزلة مهمّة باعتباره شرط تحقّق الوحي؛ لذلك نقترح في عملنا ثالوثاً جديداً ننظر من خلاله في الوحي هو: المفارق- محمد- الجماعة.

وننبّه منذ البدء إلى أنّنا لا ننظر إلى هذا الثالوث النظرة الرائجة القائمة على اعتبار العلاقة بين عناصره علاقة عموديّة، والقائمة أيضاً على اعتبار محمّد الوسيط بين المفارق والجماعة؛ وإنّما الطريف أن نقف على دور الجماعة في علاقة محمّد بالمفارق، وأن نتبيّن علاقة الجماعة بالمفارق... وقد ملنا إلى التركيز في كلّ فصل على عنصر من عناصر هذا الثالوث، فكانت ثلاثة فصول: في العلاقة بالمفارق، وفي العلاقة بالجماعة، وفي العلاقة بذات النبي.

وسنلتزم، في هذا الباب الثالث، بما ألزمنا به أنفسنا مطلع بحثنا: النظر إلى الوحي المحمّدي من جهة الشكل لا من جهة المضامين. ومن ثمّة، إنّنا لن نهتمّ أثناء النظر في العلاقة بالجماعة بمضامين الدعوة المحمّدية كالشرائع والعقائد والقيم، وإنّما سنهتمّ أساساً بالعلاقة بين محمّد والجماعة الناشئة عن الاتصال بالمفارق.

إنّنا نروم، من خلال تقليب قضايا تلقّي الوحي، الإجابة عن ثلاثة أسئلة متعالقة هي:

- كيف صاغ الوحي المحمّدي العلاقات بين الثالوث: المفارق- محمّد- الجماعة؟

- وما هو أثر هذه الأطراف الثلاثة في تشكيل ملامح الوحي المحمّدي؟
- وبم تميّز الوحي المحمّدي عن ضروب الاتّصال بالمفارق الرائجة في عصره؟



الفصل الأول

في العلاقة بين محمد والمفارق

لا يقف الباحث، في أشكال حضور المفارق وصلات محمد به في باب الوحي، على قضايا عميقة تتصل بالذات الإلهية، باستثناء ما ارتبط باضطراب محمد في تحديد هوية المفارق بدء الوحي. ويبدو لنا هذا الأمر متناسقاً مع سيرة الوحي المحمدي لأسباب منها: أن الاختلاف بين محمد وجمهور المتقبلين لم يتعلق بالإيمان بالله، ولا بربط الصلة به. ففضلاً عن اعتقاد المكيين بوجود إله متعالٍ تُقام له الطقوس كالحجّ مثلاً، كانوا يعتقدون كذلك بإمكانية الاتصال بين الله والبشر، وهو ما بيّناه في الفصل الأول من عملنا. لقد تعلّق الخلاف إذاً بكيفية الإيمان، وباستئثار محمد بالوساطة عن الله؛ لذلك يمكن القول: إنّ المفارق، الذي انعقد حوله الخلاف، ليس الله، وإنما هو المفارق الوسيط أساساً، سواء أكان الآلهة المكيّة، أم نقَلة الحقيقة الغيبية من جنٍّ وملائكة...

ومن الأسباب كذلك ضمور الإخبار في كيفيات الوحي المحمدي عن الاتصال المباشر بالله؛ فالمقالة القرآنية ومصنّفات السيرة تقصر صلة النبي على الملائكة، نستثني من ذلك حدث المعراج.

ولئن مالت المصنّفات المتأخرة إلى التوسُّع في ذكر هذا الحدث، وسعت إلى القول برؤية الله، فإن أولى المصنّفات ذهبت إلى الإقرار بأنّ

محمداً لم يرَ الله، وإنما رأى آيات ربّه، ورجحت انخراط المعراج في مجال الرؤيا لا في مجال الرؤية[1].

ونحن نظنُّ أنّ صحبة جبريل في المعراج دليل على ارتباط مقالة الوحي بالوسيط لا بالله. عموماً، «قد نزّه القرآن الله بصفة فريدة، حيث لا يشاء أن يجعله هو الموحي مباشرةً للنبي؛ فالقرآن تنزيل وقد "نزله جبريل على قلبك"... يبدو من المستحيل أن يكون الله ذاته قد تجلّى للنبي، أو أن النبي اتصل به مباشرةً في المعراج مثلاً... إن كلّ منطق القرآن ضدّ فكرة تجلّي الله ذاته»[2].

ومن ثمّة، إننا نرى أن البحث في علاقة محمد بالمفارق يجب أن يرتكز أساساً على القضايا التي يثيرها المفارق الوسيط.

1- المفارق الوسيط: جبريل:

لقد تناولنا سابقاً، أثناء بحث حدث بدء الوحي، صورة المفارق الذي تبدّى لمحمد عند انبثاق الوحي، وما أثاره ذلك الأمر من قضايا، لعلّ أهمها هوية المفارق، وكيفية اللقاء بينه وبين محمد؛ وانتهينا إلى القول: إن اليقين النبوي قد حصل لدى محمد من خلال تكرر زيارة المفارق، ووعي محمد بوظيفته، وقد كان ذلك على التدريج، وامتدّ في رأينا فترة تناهز ثلاث سنوات رُسِّخت أثناءها عقيدة محمد في البعثة، وألف الاتصال بالمفارق، وزاده التفاف حماة الوحي من حوله ثقةً وهدوءاً، كما زادته «النصوص» الملقاة إليه ثباتاً وقناعةً، ولا سيّما منها تلك التي تنفي عنه الضلال، وتكلّفه بالإنذار والهداية.

---

(1) قارن، مثلاً، بين ابن هشام (السيرة النبوية، ج1، ص296)، وشارحه السهيلي، (الروض الأنف، ج1، ص242-248). وقد تتبّع منصف الجزار إضافات المتأخرين في «مسألة الإسراء والمعراج» بما يغني. انظر: الجزار، منصف، المخيال العربي في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرسول، ص424-448.

(2) جعيط، هشام، الوحي والقرآن والنبوّة، ص52-53.

ولئن اهتمت مصنفات السيرة بالتحقيق في هوية هذا المفارق، وسعت إلى تمييزه عن جهات العلم المنحطّة منزلتها في الإسلام، من جنٍّ وشيطان ورئي... فإنها لم تنتبه إلى اضطراب محمد في تحديد منزلة المفارق بين الألوهية والملكية.

لقد توقفنا سابقاً عند هذه القضية، وأبنّا عن هذا الاضطراب من خلال المسكوت عنه في رواية السيرة، ومن خلال شهادة النص القرآني في مقطع سورة النجم (53/ 5- 18). إن ذلك الغموض لم يتعلق بالله فحسب؛ بل تعلق كذلك بالمفارق الوسيط؛ فالقرآن لم يستعمل منذ البداية التسمية (جبريل)؛ بل لجأ إلى الغموض والتعميم، فإذا الوسيط المفارق يُعرَف بـ «الرُّوح الأمين» (الشعراء: 26/ 193)، وبـ «الروح القُدُس» (النحل: 16/ 102)، وبـ «الرُّوح» (القدر: 97/ 4)، وبـ «رَسُولٍ كَرِيمٍ» (التكوير: 81/ 19)، وبـ «الملك» (النساء: 4/ 16) و(الحج: 22/ 75).

ويزداد الأمر غموضاً عندما تطالعنا مثل هذه الآيات: ﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ أَنْ أَنذِرُوٓاْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱتَّقُونِ﴾ [النحل: 16/ 2]، و﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ﴾ [القدر: 97/ 4].

إن مثل هذه الآيات المحدّثة عن الوسيط المفارق تكشف عن اضطراب في تحديده، وهو ما دفع بعض الباحثين المعاصرين إلى القول: إن جبريل إنّما هو تسمية متأخّرة جداً للمفارق(1).

اللافت أن ذكر جبريل في القرآن لم يكن إلا في المرحلة المدنية، وفي مناسبات ثلاث فحسب: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٩٧﴾ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَـٰفِرِينَ﴾ [البقرة: 2/ 97-98].

- ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ۖ وَإِن تَظَـٰهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ وَجِبْرِيلُ وَصَـٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ بَعْدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ﴾ [التحريم: 66/ 4].

(1) Chabbi, (J), Le seigneur des tribus: L'Islam de Mahomet, Paris, 1997, p. 65.

يبدو أن ذكر جبريل في البقرة خاصّةً قد ورد في سياق حجاج اليهود، الذين أنكروا أن يكون جبريل ملكاً للوحي، ومن ثمة عُدّوا أعداء جبريل[1]. إن الحجاج في مكّة قبل الهجرة قد دار حول هوية المفارق: أَملك هو أم تابع؟ والراجح أن ثقافة المتلقين قد أملت مضمون ذلك الحجاج. أما في المدينة، فإن محمداً قد واجه فئةً جديدةً من الراسخين في العلم بالوحي، فدار الحجاج حينئذٍ حول اسم هذا المفارق لا حول هويّته. ونظنُّ أن التسمية «جبريل» كانت بمثابة خطوة للوصل مع أهل الكتاب والانفصال عنهم في آن. لقد تخيّر محمد في إجابته ملكاً مألوفاً لدى اليهود، لكنّه ليس الملك المكلّف بالوحي عندهم[2]. ولا شكّ في أن الرغبة في التميز عن أهل الكتاب، كما هو الشأن في الصوم والقبلة، قد وجّهت الإجابة القرآنية وحدّدتها.

على عكس القرآن، سارعت مدوّنة السيرة إلى تحديد هوية هذا المفارق منذ البداية، غاضّةً النظر عن المسار المعقّد البطيء لاستواء الوعي النبوي، فكان الوسيط منذ البداية جبريل. ولئن كانت غاية مدوّنة السيرة من ذلك التمييز، منذ البداية، بين جهة العلم المحمدي وجهات العلم السائدة، فإن ما يهمّنا، في هذا السياق، استخراج صورة جبريل وخصائصه ووظائفه من خلال الأخبار المبثوثة في مدوّنة السيرة النبوية. وقد قادنا استقراء تلك المدوّنة إلى تبيّن وظائف متعدّدة أُنيطت بجبريل، اخترنا منها وظيفتين مركزيّتين: وظيفة الوساطة عن الله، ووظيفة حماية محمد.

أ- جبريل وسيطاً:

لقد أسّست مدونة السيرة لوظيفة الوساطة منذ حدث بدء الوحي؛ فجبريل

---

(1) راجع مثلاً: الحلبي، السيرة الحلبية، ج2، ص151. انظر كذلك: تفسير الآية 97 من البقرة 2 ضمن: الطبري، جامع البيان، ج1، ص498. أيضاً: ابن كثير، تفسير القرآن الأعظم، ج1، ص134.

(2) Pedersen, (J.D), art: Djabrā'il, dans EI^2.

هو الآمر لمحمد منذ البدء «جاءني جبريل وأنا نائم... فقال: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ [العَلق: 96/ 1]، و"يا محمد أنت رسول الله وأنا جبريل..."». وقد هيمنت هذه الوظيفة على سائر وجوه حضور جبريل في مدوّنة السيرة. ولئن كانت وظيفة الوساطة مثيرة لإشكاليات عدة، فإننا نُشير منذ البدء إلى عنايتنا بتقليب أثر هذه الوظيفة في مفهوم الوحي، وبطقوس التلقّي عن جبريل، واخترنا إرجاء التطرق إلى كيفيات التلقي إلى القسم الأخير من عملنا.

يبدو جبريل، من خلال مدوّنة السيرة، صاحب محمد بامتياز؛ فهو دائم الحضور إلى جانبه، يعلّمه، ويلقنه، ويلومه، ويردّ على أسئلة المخالفين، ويوجّه إجاباته، ويهديه، ويهدئه؛ إنّه بعبارة ج. بيدرسون «المسعف الدائم والنصوح الوفي»[1] وقد حفلت مدوّنة السيرة بالأخبار في هذا الباب، نتخيّر منها الخبر الآتي: «قال ابن إسحاق: وحدثت عن سعيد بن جبير أنه قال: أتى رهط من يهود إلى رسول الله ﷺ فقالوا: يا محمد، هذا الله خلق الخلق. فمن خلق الله؟ قال: فغضب رسول الله ﷺ حتى انتُقع لونه، ثم ساورهم غضباً لربّه. قال: فجاءه جبريل عليه السلام فسكّنه فقال: خفض عليك يا محمد. وجاءه من الله بجواب ما سألوه عنه: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ۝٣ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾»[2].

يُعدُّ هذا الخبر، على الرغم من سمات الاختلاق البادية عليه، أنموذجاً لحضور جبريل الدائم إلى جانب محمد. ولعلّ العبارة القرآنية المتواترة «يسألونك...قل» عبارة مختزلة لذلك النمط من الحضور. وقد نمت انطلاقاً من ذلك مجموعة من الأخبار شكّلت فنّاً قائم الذات في علوم القرآن نُعت بـ «علم أسباب النزول».

---

(1) Pedersen, (J.D), art: Djabrā'il, dans EI^2.

(2) ابن هشام، ج2، ص151. والأخبار في السيرة كثيرة ضمن هذا الباب، منها سؤالهم عن الروح، وعن أهل الكهف، وعن ذي القرنين... ولها البنية نفسها: السؤال، انتظار محمد للوحي، نزول الوحي مجيباً: «يسألونك... قلْ».

وعلى الرغم من أن جبريل عُدّ مجرد وسيط، فإنّ مثل الخبر السابق وغيره يثير إشكالاً يتعلّق بتحديد مفهوم الوحي؛ فوضعية التلفُّظ تفرض التمييز بين خطاب جبريل المباشر (قل: هو الله....) وخطاب الوحي المنقول (هو الله...)، ويمكن أن نمثّل لهذا الإشكال بالرسم الآتي:

الله ← جبريل ← محمد ← الجماعة

قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ

قل: هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ

هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ

إن هذا الإشكال يزداد عمقاً عند تناول بعض الأخبار التي يكون فيها جبريل متحدّثاً عن نفسه. جاء في الخبر إثر الفتور: «قال ابن إسحاق: فذكر لي أن رسول الله ﷺ قال لجبريل حين جاءه: لقد احتبست عني يا جبريل حتى سؤت ظناً. فقال له جبريل: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَٰلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: 19/ 64]». فـ «وما نتنزل إلا بأمر ربك» هي إجابة جبريل وإخباره عن نفسه ردّاً على قول محمد؛ فبأي معنى يكون ذلك من الوحي؟

فإن قيل: إن كل خطاب جبريل إنما هو من الوحي، كان الأمر حينئذٍ أشدُّ حرجاً؛ لأننا نجد في مصنّفات السيرة محاورات كثيرة بين محمد وجبريل لم تُعدّ في مرتبة الوحي؛ منها هذا الخبر «نا أحمد، نا يونس، عن ابن إسحاق قال: حدثني من سمع عبد الله بن الحارث بن نوفل واستكتمني اسمه، عن ابن عباس عن علي بن أبي طالب قال: لما نزلت هذه الآية على رسول الله ﷺ: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾ وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: 26/ 214-215]. قال رسول الله ﷺ: عرفت أني إن بادأت قومي رأيت منهم

ما أكره فصمتّ عليها، فجاءني جبريل فقال: يا محمد **إنك إن لم نفعل ما أمرك ربك تعالى عذّبك ربّك»**[1].

انطلاقاً من هذا الخبر يحقُّ لنا أن نتساءل عن المعيار الذي على أساسه يتمُّ التميز بين خطابات جبريل، فيكون بعضها وحياً والآخر مجرّد اتصال.

يبدو أن الحلّ يكمن في إقامة تمييز لا بين الوحي وغير الوحي في خطاب جبريل، وإنما بين الوحي والقرآن؛ فقوله: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴿214﴾ وَٱخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾» من القرآن. أمّا قوله «إنك إن لم تفعل ما أمرك ربك تعالى عذّبك ربّك» فمن الوحي. حينئذٍ نسأل: ما هو المعيار الذي على أساسه يتمُّ التمييز بين القرآن وغيره من الوحي؟ أهو معيار متعلّق بالمُرسل-الوساطة، أم هو متعلّق بذات محمد، أم هو لاحق بطبيعة الخطاب ذاته؟

يقودنا استقراء حضور جبريل وسيطاً للوحي إلى التمييز بين نمطين من الحضور شاعا في مدوّنة السيرة؛ أمّا النمط الأول، فيتمثل في نزول جبريل بالوحي ابتداءً دون أن يطلب محمد ذلك، أو أن يستعدّ له، ونصطلح على ذلك **بالإيحاء.** أمّا النمط الثاني، فيتمثل في نزول جبريل بالوحي استجابةً لطلب محمد وتحقيقاً لانتظاراته، ونصطلح على ذلك **بالاستيحاء.** ولئن كان النمط الأوّل لا يثير إشكالاً، فإن النمط الثاني، وهو الاستيحاء، يتطلّب نظراً وتحقيقاً. ويمكن أن نتخذ حادثة تغيير القبلة مثالاً على ذلك: «كان ﷺ يُعجبه أن تكون قبلته الكعبة، سيّما لما بلغه أن اليهود قالوا: يخالفنا محمد ويتّبع قبلتنا... وفي لفظ كان يحب أن يستقبل الكعبة لموافقة إبراهيم وإسماعيل، وكراهةً لموافقة اليهود، ولقول كفار قريش للمسلمين: لِمَ تقولون نحن على ملّة إبراهيم وأنتم تتركون قبلته وتصلّون إلى قبلة اليهود، ولأنه لما هاجر صار

(1) ابن إسحاق، ف189، ص126. كذلك: ابن سعد، السيرة النبويّة من الطبقات الكبرى، مج1، ص172.

إذا استقبل صخرة بيت المقدس يستدبر الكعبة فشقّ ذلك عليه ﷺ، فقال لجبريل: «وددت أن الله سبحانه وتعالى صرفني عن قبلة اليهود»، فقال جبريل: «إنما أنا عبد لا أملك لك شيئاً إلا ما أُمرت به فادعُ الله تعالى، فكان رسول الله ﷺ يدعو الله، ويكثر إذا صلى إلى بيت المقدس من النظر إلى السماء ينتظر أمر الله تعالى... نزل جبريل فأشار إليه أن صلِّ إلى الكعبة»[1].

يبدو هذا الخبر تفصيلاً لما ورد في القرآن مجملاً: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ﴾ [البقرة: 2/ 144]. وعلى الرغم من عناية الخبر بالتفاصيل، فإنّ الآية تؤكّد ما جاء فيه من علامات الاستيحاء، فليس تقلّب الوجه في السماء، والبحث عن قبلة مرضية سوى طلب للوحي أن يكون على وجه. وسواء كان ذلك حديثاً تحدّثت به نفس محمد، أم كان طلباً طلبه محمد من جبريل، لا فرق.

إن خصيصة الاستيحاء تُغيّر من صورة جبريل من كائن مفارق متعالٍ مكتّف بوظيفة نقل الخطاب الإلهي إلى كائن مفارق منخرط في قضايا الدعوة، والصراعات الناشئة، والجدل الدائر بين محمد ومخالفيه وحتى صحابته الخلّص. وهي خصيصة تغيّر كذلك من مفهوم الوحي من «نصٍّ» منزل متعالٍ محدّد سلفاً إلى «نصٍّ» يتكون على التدريج، ويتكيف بحسب إملاءات واقع الأمة الناشئة ومتطلباتها[2]؛ بل يتكيّف أيضاً بحسب رغبات النبي، أو

(1) الحلبي، السيرة الحلبية، ج2، ص171.

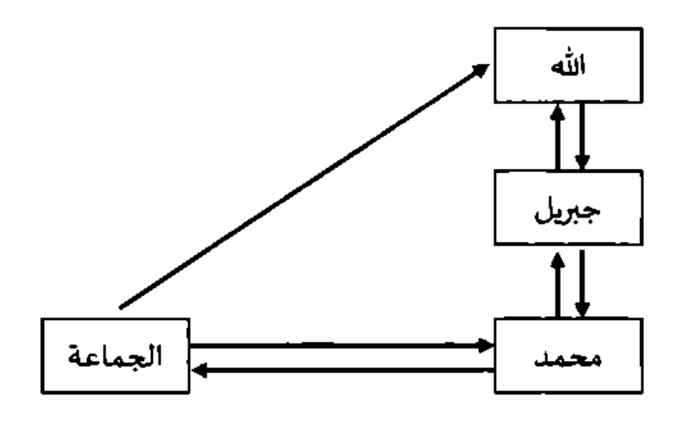
(2) لا نرى وجهاً للتوفيق الذي ذهب إليه بعض المحدثين بالجمع بين نزول القرآن مفرّقاً ونزوله جملةً واحدةً، كقول الأعرجي: «ممّا يتميّز به الوحي المحمدي عن جميع ما سبقه من وحيٍ إلى الأنبياء ميزة النزول المتدرّج المتفرّق في وحي استمرّ مدة ثلاثة وعشرين عاماً... ونزوله بالشكل الذي هو عليه بين الدفّتين بمجموع ما فيه من سور وآيات جملةً واحدة». الأعرجي، ستار جبر حمود، الوحي ودلالاته في القرآن الكريم والفكر الإسلامي، ص128-132. ولا شكّ في أن متابعة السلف أوقعت بعض المحدثين في مفارقات لا حلّ لها. وحول ارتباط النص بالواقع، انظر: أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، ص67 وما بعدها.

بعض من وجوه الصحابة[1]. واقتضى ذلك أن يحتوي الوحي على جزء مهمّ من خطاب البشر، كقوله: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا۟ وَقَتْلَهُمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ﴿181﴾ ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿182﴾ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَآ أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ ٱلنَّارُ قُلْ قَدْ جَآءَكُمْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِى بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَبِٱلَّذِى قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [آل عمران: 3/ 181-183]، وكقوله: ﴿هُمُ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنفِقُوا۟ عَلَىٰ مَنْ عِندَ رَسُولِ ٱللَّهِ حَتَّىٰ يَنفَضُّوا۟ وَلِلَّهِ خَزَآئِنُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ ﴿7﴾ يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [المنافقون: 63/ 7- 8][2].

حينئذٍ لا يغدو الوحي اتصالاً بين الله والبشر عن طريق وساطة بقدر ما يضحي تواصلاً بين البشر والله عن طريق وساطة. ويمكن التمثيل لذلك بالرسم الآتي:

(1) نُمثّل لذلك بموافقة القرآن لرغبة النبي في الزواج من زينب بنت جحش: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [الأحزاب: 33/ 37]. وبموافقة الوحي لآراء عمر بن الخطاب في الأذان وفي الحجاب وغيرهما، راجع مثلاً: خبر الأذان ضمن ابن هشام، ج2، ص93-94.

(2) يذكر ابن هشام أنّ ﴿لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾ هو تماماً ما قاله عبد الله بن أبيّ ابن سلول في غزوة بني المصطلق». ابن هشام، ج2، ص109. كذلك: الطبري: جامع البيان، ج28، ص126-127. وراجع مادة «قول» ضمن: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.



طقوس الاتصال بجبريل:

لما كان الاستيحاء طلباً للوحي، اقتضى ذلك من محمد الاستعداد للقاء المفارق، وقد تمّ له ذلك بجملة من الطقوس يمكن أن نطلق عليها: طقوس الاتصال بجبريل.

لعلّ أهم هذه الطقوس **التدثّر**. جاء في خبر الإفك عن عائشة «قالت: والله ما برح رسول الله ﷺ مجلسه **حتى تغشاه ما كان يتغشاه، فسجي بثوبه ووضعت له وسادة من أدم تحت رأسه**، فأمّا أنا حين رأيت من ذلك ما رأيت فوالله ما فزعت وما باليت، وقد عرفت أني بريئة، وأن الله عزّ وجلّ غير ظالمي، وأمّا أبواي، فوالذي نفس عائشة بيده، ما سُري عن رسول الله ﷺ حتى ظننت لتخرجنّ أنفسهما فرقاً من أن يأتي من الله تحقيق ما قال الناس. قالت: ثم سري عن رسول الله ﷺ، فجلس وإنه ليتحدّر منه مثل الجمان في يوم شات. فجعل يمسح العرق عن جبينه ويقول: أبشري يا عائشة، فقد أنزل الله براءتك...»[1].

إن الاستلقاء والتدثّر يبدوان من خلال هذا الخبر من الطقوس الشائعة عن النبي عند تلقّي الوحي؛ فعائشة وأهلها قد علموا عند تمام ذينك الطقسين أنّ

(1) ابن هشام، ج1، ص173.

محمّداً يتلقّى عن الله وحياً. لقد أشرنا عند بدء الوحي إلى لجوء محمد إلى التدثّر، ورجّحنا أن ذلك راجع إلى خوفه من الاقتراب من الإلهي. إلا أن تقادم العهد بالوحي، وأنس محمد بجبريل، لا يسمحان بالإقامة على ذلك التفسير. ونحن نظنُّ أن الاستلقاء والتدثّر من الطقوس المساعدة على تلقّي الوحي لعدّة أسباب، منها: دورهما في تحقيق الانفصال عن الجماعة وخلق فضاء خاصٍّ معتم لاستقبال جبريل والتلقّي عنه، ولا سيّما أن العزلة والعتمة شكّلتا فضاءً تقليدياً لنشاط الكائنات المفارقة، ومنها تمكّن محمّد بفضلهما من إخفاء ما قد يبدو من أعراض على جسده ووجهه، كسيلان الريق، وتقلّص عضلات الوجه، والرعدة، وهي أعراض يضنّ أهل الانخطاف بها عادةً[1]، ومنها الاسترسال في ما يُشبه الإغفاءة التي تساعد على تنشيط المخيلة واستقدام الرؤى واستحضار جبريل[2]؛ بل إن بعض الأخبار تؤكّد إغفاء محمد وغطيطه دون أن يبلغ ذلك حدّ النوم الثقيل، فقد جاء في وصف وقعة بدر أن «رسول الله ﷺ **خفق خفقةً ثم انتبه** فقال: أبشر يا أبا بكر، أتاك نصر الله، هذا جبريل آخذ بعنان فرسه»[3]. وجاء كذلك في وصف أعراض الوحي «عن عطاء عن يعلى بن أمية قال: قال لي عمر: "أيسرُّك أن تنظر إلى رسول الله وهو يُوحى إليه؟ **فرفع طرف الثوب عن وجهه** وهو يُوحى إليه بالجعرانة **فإذا هو محمر الوجه وهو يغطُّ كما يغطُّ البكر**»[4].

---

(1) لعلّ تنكيس الرأس أثناء الوحي كان للحيلولة دون كشف أعراض الوحي: «عن عبادة بن الصامت قال: كان نبيّ الله ﷺ إذا أنزل عليه الوحي نكس رأسه ونكس أصحابه رؤوسهم». صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب في عرق النبي في البرد وحين يأتيه الوحي. كذلك: الحلبي، ج1، ص246.

(2) لامس الحلبي هذا التأويل بقوله: «سبب اضطجاع الأنبياء على ظهورهم عند نزول الوحي إليهم أن الوارد الإلهي، الذي هو صفة القيّومية، إذا جاءهم اشتغل الروح الإنساني عن تدبيره، فلم يبقَ للجسم من يحفظ عليه قيامه ولا قعوده...». الحلبي، ج1، ص246.

(3) ابن هشام، ج2، ص199-200. كذلك: الحلبي، ج2، ص219.

(4) ابن كثير، السيرة النبوية، ج1، ص422.

وممّا يؤكّد لدينا ارتباط التدثّر والاستلقاء بالاستيحاء ما أُثر عن الرسول من ربطٍ بين نوم العين ويقظة القلب: «أخبرنا محمد بن مصعب القرقساني أخبرنا أبو بكر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال: قيل لي: يا محمد، لتنمْ عينك ولتسمعْ أذنك وليعِ قلبك. قال النبي: "فنامت عيني ووعى قلبي وسمعت أذني"»[1].

إن التدثّر والاستلقاء فالنوم إنّما هو، في رأينا، انفصال عن عالم الحس وولوج إلى عالم الرؤى، استقراباً للمفارق، وتسهيلاً لعملية التواصل؛ وقد تفطّن ابن خلدون إلى ذلك بقوله: «وأما الرؤيا فحقيقتها مطالعة النفس الناطقة في ذاتها الروحانية لمحةً من صور الواقعات، فإنها عندما تكون روحانية تكون صور الواقعات فيها موجودة بالفعل، كما هو شأن الذوات الروحانية كلّها، وتصير روحانية بأن تتجرّد عن المواد الجسمانية والمدارك البدنية، وقد يقع لها ذلك لمحة بسبب النوم...»[2].

من طقوس الاستيحاء كذلك ارتياد **«منازل الوحي»**، وهي أماكن بعينها كان الرسول يتردّد عليها. وعلى الرغم من ضمور الأخبار عن طقوس الاستيحاء، فقد احتوت مدوّنة السيرة بعض الشذرات الدالّة، منها الخبر الآتي: «حدّثنا هاشم بن القاسم، أخبرنا سليمان عن ثابت قال: قلت لأنس: يا أبا حمزة، حدثنا من هذه الأعاجيب شيئاً شهدته ولا تحدثه عن غيرك. قال: صلىّ رسول الله ﷺ صلاة الظهر يوماً، ثم **انطلق حتى قعد على المقاعد التي كان يأتيه عليها جبريل.** فجاء بلال فنادى بالعصر، فأتى رسول الله ﷺ بقدح أروح فيه ماء فوضع كفه في الإناء ثم قال: ادنوا فتوضؤوا. فتوضؤوا حتى ما بقي منهم أحد»[3].

---

(1) ابن سعد، السيرة النبويّة من الطبقات الكبرى، ج1، ص207. كذلك: ابن هشام، ج1، ص300.

(2) ابن خلدون، المقدّمة، ص113. وقد أشار سبينوزا إلى أن النبوّة تتطلّب خيالاً خصباً، ولا شكّ في أن النوم باب إلى نشاط المخيّلة. سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الأول: النبوّة، ص123-144.

(3) ابن سعد، السيرة النبويّة من الطبقات الكبرى، ج1، ص178.

لقد أُثِر عن النبي كذلك ارتياد القفار والجبال والمغارات؛ فـ «عن الأسود بن عبد الله قال: **كنّا مع النبي ﷺ في غار**، وقد أنزلت عليه ﴿وَٱلْمُرْسَلَٰتِ عُرْفًا﴾ [المرسلات: 77/ 1] فنحن نأخذها من فيه رطبةً، إذ خرجت علينا حيّة، فقال: اقتلوها فابتدرناها لنقتلها فسبقتنا، فقال رسول الله ﷺ: وقاها الله شرّكم كما وقاكم شرّها»[1]. وجاء كذلك في خبر إسلام أبي ذر الغفاري أنه لقي الرسول **وهو نائم في الجبل** مسجى بثوبه[2]. و«عن جندب البجلي قال: كنت مع النبي في غار فدميت إصبعه فصار يمسح الدم عن إصبعه ويقول:

هل أنت إلا إصبع دميت وفي سبيل الله ما لقيت»[3].

ولا تفوتنا الإشارة، في هذا السياق، إلى أن محمداً عاد إثر فشله في إقناع أهل الطائف إلى حراء: «إن رسول الله لما انصرف عن أهل الطائف، ولم يجيبوه إلى ما دعاهم إليه من تصديقه ونصرته، **صار إلى حراء**، ثم بعث إلى الأخنس بن شريق ليجيره فقال: أنا حليف والحليف لا يجير. فبعث إلى سهيل بن عمرو فقال: إن بني عامر لا تُجير، فبعث إلى المطعم بن عدي فأجابه إلى ذلك»[4]. ولا نظنُّ أن ذلك كان خوفاً من مشركي قريش، كما توهمت ذلك رواية السيرة؛ فمحمد ليس في حاجة إلى الإجارة حتى يعود إلى مكّة؛ لأنه «محمي طبيعياً من القتل، وحتى من الأذى البدني، بفضل قوانين الثأر»[5].

لقد ملنا إلى حشد هذه الأخبار لنبيّن أن محمداً كان يرتاد منازل خاصّة بالوحي، وهو ما يؤكّد لدينا حضور طقوس كان محمد «يستجلب» بها جبريل. واللافت للانتباه أن بعض هذه الطقوس (كتلك المتعلقة بالمكان المتمثلة في

(1) صحيح مسلم، كتاب الحيوان، باب قتل الحيّات.
(2) ابن إسحاق، ف180، ص122.
(3) الحلبي، ج2، ص47.
(4) ابن هشام، ج1، ص284.
(5) جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، 2007م، ص221 و 256.

ارتياد المغارات والقفار والجبال) لا تختلف عما استنّه المتصلون بالغيب عموماً كالكهّان. وهي طقوس تعكس ما استقرّ في الاعتقاد الجاهلي، والقديم عامةً، من أن المفارق يقطن المهامه والكهوف والجبال ليعمرها.

من طقوس الاستيحاء الأخرى المبثوثة في مدونة السيرة طقس **التطيّب**: «قال ابن إسحاق: وحدثني يزيد بن أبي حبيب، عن مرثد بن عبد الله اليزني، عن أبي رهم السماعي قال: حدّثني أبو أيوب قال: لما نزل عليّ رسول الله ﷺ في بيتي... كنا نصنع له العشاء، ثم نبعث به إليه، فإذا ردّ علينا فضله تيمّمت أنا وأم أيوب موضع يده فأكلنا منه نبتغي بذلك البركة حتى بعثنا إليه ليلة بعشائه، وقد جعلنا له بصلاً أو ثوماً، فردّه رسول الله ﷺ ولم أرَ ليده فيه أثراً. قال: فجئته فزعاً فقلت: يا رسول الله بأبي أنت وأمي، رددت عشاءك ولم أرَ فيه موضع يدك. قال: **إني وجدت فيه ريح هذه الشجرة وأنا رجل أُناجى.** فأما أنتم فكلوه. قال: فأكلنا ولم نصنع له تلك الشجرة بعد»[1]. وأُثر عن الرسول كذلك ولعه بالسواك وبالطيب[2]. ونحن نعتقد أن تفسير الحلبي لهذه الظاهرة راجح: «وحبّب إليه الطيب لملاقاته الملائكة؛ لأنهم يحبّونه ويكرهون الريح الخبيث»[3].

فهل يتأذى جبريل من رائحة الثوم والبصل حتى يردّهما الرسول عن نفسه؟ قد يذهب الباحث إلى اعتبار التطيّب من **آداب** ملاقاة جبريل؛ أي هو ممّا **يجمُل** بالرسول فعله، لكن أخباراً أخرى تؤكّد أن التطيّب **شرط** لملاقاة جبريل **يجب** على الرسول إتمامه: «قال مجاهد: أبطأ الملك على رسول الله ﷺ ثم أتاه فقال: ما الذي أبطأك؟ قال: كيف نأتيكم وأنتم لا تقصون أظفاركم، ولا تأخذون من شواربكم، ولا تنقون رواجبكم، ولا تستاكون»[4]. وفي (صحيح

(1) ابن هشام، ج2، ص82. كذلك: صحيح مسلم، كتاب الأطعمة، باب إباحة أكل الثوم.
(2) صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب السواك.
(3) الحلبي، ج2، ص239.
(4) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج11، ص86.

مسلم) أن جبريل احتجب عن رسول الله بسبب جرو كلب كان تحت سريره حتى أمر به الرسول فأُخرج[1].

يمكن إدراج التطيّب ضمن طقوس الطهارة المتعلّقة بالتديّن عموماً، إلا أن الأخبار السابقة تؤكّد أن التطيّب على صلة وثيقة بتلقّي الوحي. لقد تمّ تصوّر المفارق الوسيط على غرار الإنسان ميالاً إلى الطيب من الروائح، فزعاً من الخبيث، كما أن للطيب علاقة باستجلاب القوى الغيبية، ولنا في البخور المثال الساطع على ذلك.

ثم إن رفض النبي أكل الثوم والبصل يكشف عن تصوّرٍ للوحي قائم على المحاورة اللفظية بين محمد وجبريل. ولعلّ في إباحة النبي أكل الثوم والبصل لأصحابه وتحريمه على نفسه تمييزاً للفم النبوئي؛ لأنه «منتج» لكلمة الوحي؛ إذ يحولها من الميتالغة إلى اللغة، ولأنه فمٌ طاهر مقدّس قداسة كلمات الوحي التي بها ينطق[2].

وكما يؤثّر الاستيحاء في مفهوم الوحي، فإن جملة الطقوس المرافقة للاستيحاء تؤثّر كذلك في صورة الوسيط المفارق؛ فهو مفارق لا تختلف صورته عمّا رسّخه المتصلون بالغيب من صورة نموذجية لأعوان الحقيقة الغيبيين؛ فهم أعوان يمكن استجلابهم، وهم ميّالون إلى القفار والمغارات المظلمة، مستأنسون بالروائح العطرة، محبّون للخلوة والعتمة، يستقوون بحال النوم[3].

ينهض جبريل، إلى جانب تبليغ الخطاب الإلهي، بوظائف أخرى لصيقة بالوحي، ويمكننا التمثيل لذلك بوظيفة تعليم الصلاة. لقد أجمعت مدوّنات

(1) صحيح مسلم، كتاب الزينة، باب لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة.

(2) من مظاهر قداسة الفم النبوئي ما تذكره المصادر من تفل النبي في أفواه المؤمنين، وتبرّك المؤمنين ببصاقه، وهو سلوك كان يأتيه الكاهن كذلك. قارن مثلاً بين تفل الرسول في أفواه الرضع يوم عاشوراء (الحلبي، ج2، ص177) وتفل طريفة الكاهنة في فم سطيح حين ولد (ابن منبه، وهب، كتاب التيجان في ملوك حمير، ص291).

(3) راجع الفصل الأول من الباب الأوّل: الوحي قبل البعثة.

السيرة القديمة على أنّ جبريل هو من علّم محمداً الوضوء والصلاة. ويمكن اعتبار ما جاء في مصنّف ابن إسحاق النواة التي بنى عليها أهل السيرة مقالاتهم: «نا أحمد، نا يونس، عن ابن إسحاق قال: ثم إن جبريل أتى رسول الله ﷺ حين افترضت عليه الصلاة، فهمز له بعقبه في ناحية الوادي فانفجرت منه عين ماء مزن فتوضأ جبريل عليه السلام ومحمد عليه السلام ينظر إليه. فوضّأ وجهه ومضمض واستنشق ومسح برأسه وأذنيه ورجليه إلى الكعبين ونضح فرجه ثم قام فصلّى ركعتين وسجد أربع سجدات على وجهه، ثم رجع النبي ﷺ قد أقرّ الله عينه وطابت نفسه، وجاءه ما يحب من الله. فأخذ بيد خديجة حتى أتى بها العين فتوضأ كما توضأ جبريل ثم ركع ركعتين وأربع سجدات هو وخديجة، ثم كان هو وخديجة يصلّيان سراً»[1].

لا يهمنا، في هذا السياق، طرح إشكالية تاريخ فرض الصلاة وكيفية تعلّم طقوسها، بقدر ما يهمّنا التفكير في صورة جبريل؛ فالخبر يصوّر جبريل في هيئة الإنسان، وقد استوت أعضاؤه، يتوضّأ ويركع ويسجد. وقد استدعى ذلك من المؤرّخين لسيرة الوحي التمييز بين هيئة جبريل الحقيقية وبقية الصور التي يتشكل فيها.

أمّا الهيئة الحقيقية، فلم يرها الرسول، بحسب مصنّفات السيرة، إلا مرتين: «كان يأتيه على صورته التي خلقه الله عليها له ستمئة جناح... جاء عن عائشة وابن مسعود أن النبي ﷺ لم يرَ جبريل على صورته التي خلقه الله عليها إلا مرتين: حين سأله أن يريه نفسه وذلك بحراء أوائل البعثة بعد فترة الوحي بالأفق الأعلى من الأرض، وهذه المرة هي المعنية بقوله: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ﴾ [التكوير: 81/ 23]. وبقوله تعالى: ﴿ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ ۝ وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النجم: 53/ 6- 7]. طلع جبريل من المشرق فسدّ الأفق إلى المغرب، فخرّ النبي مغشياً عليه، فنزل جبريل عليه السلام في صورة الآدميين

(1) ابن إسحاق، ف169، ص117. كذلك: ابن هشام، ج1، ص176. والحلبي، ج1، ص251. وابن كثير، السيرة النبويّة، ج1، ص427.

وضمّه إلى نفسه وجعل يمسح الغبار عن وجهه، والأخرى ليلة الإسراء المعنيّة بقوله: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۝ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: 53/ 13-14]... وخُص ﷺ برؤيته جبريل في صورته التي خلقه الله عليها؛ أي لم يره أحد من الأنبياء على تلك الصورة إلا نبيّنا»[1].

تطرح مثل هذه الأخبار جملة من الملاحظات تتعلّق بصورة جبريل، منها:

- أن لجبريل القدرة على الحؤولة والتشكّل في أيّة صورة شاء. وتلك خصيصة من خصائص المفارق عامةً، إلا أنّ ميزة جبريل أنه لا يتشكّل في صورة حيوانية أثناء نهوضه بوظيفة الوساطة كما هو شأن الجن مثلاً[2].

- تُثير القدرة على الحؤولة قضية هوية جبريل؛ فمعلوم أن الملائكة من الكائنات اللطيفة. فكيف للروحاني أن يتلبّس بالكثافة؟ كما أن انخلاع الملك إلى البشرية إنّما كان تأنيساً للرسول حتى يتقبّل الوحي ويعيه، ولا سيّما أن الأخبار تذكر خوف محمد من جبريل حين ظهر على صورته الحقيقية؛ فهل يعني ذلك أن أغلب حالات الوحي إنّما كانت بانخلاع الملك إلى البشرية، وأن لا سبيل للنبي إلى «الانسلاخ من البشرية جملةً، جسمانيتها وروحانيتها، إلى الملائكة من الأفق الأعلى ليصير في لمحة من اللمحات ملكاً بالفعل، ويحصل له شهود الملأ الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللمحة»[3]؟

- ذهب عدد من الباحثين إلى التمييز بين انخلاع الملك إلى البشرية وانخلاع محمد إلى الملكية على أساس من الفرق بين النبوّة والرسالة[4]، إلا أن أكثر الأخبار حضوراً هي تلك التي تصف جبريل وقد انخلع إلى البشرية.

---

(1) الحلبي، ج1، ص247.

(2) على الرغم من أنّ جبريل قد تشكّل في صورة حيوانية كصورة فحل من الإبل (ابن هشام، ج1، ص218)، فإن المصادر لم تحفظ لنا تشكّله في صورة حيوانية أثناء تبليغ الوحي.

(3) ابن خلدون، المقدّمة، ص108.

(4) المصدر نفسه، ص109.

ولا نظنُّ استواء المرتبة الوجودية شرطاً لتحقيق الاتصال كما ذهب إلى ذلك نصر حامد أبو زيد[1]، إنما الفرق في الحقيقة بين رؤية جبريل على صورته الحقيقية ورؤيته على صورة آدمية هو الفرق بين حداثة عهد محمد بالوحي ورسوخ قدمه فيه. لقد احتلّ بدء الوحي في وعي المصنّفين منزلة الحدث الخارق المؤسّس، فكان لابدّ من إثباته بوساطة الصورة العجيبة المعجزة المتمثّلة في ظهور الملك على صورته الحقيقية.

- تمتح الصورة الحقيقية، التي أبانت عنها مدوّنة السيرة: «له ستمئة جناح... طلع من المشرق فسدّ الأفق إلى المغرب...»، ممّا ورد في القرآن: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُو۟لِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ يَزِيدُ فِى ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فاطر: 35/ 1]. ولعلّ السؤال المطروح هو: ما الذي يُميّز جبريل عن سائر الملائكة؟

نظنُّ أن جبريل تميّز في مدوّنة السيرة وغيرها بثلاث ميزات: الأولى اختصاصه بالوحي؛ والثانية قدرته على التشكّل في صورة آدمية. أمّا الثالثة فهي منزلته بين أهل السماء من الملائكة؛ فهو الآمر المطاع في حديث المعراج[2]، وهو مؤذّنهم وإمامهم، وهو أشدّهم بأساً[3]، وهو قائدهم في نجدة محمد والمسلمين كما سيتضح من خلال الوظيفة الآتية.

ب- جبريل حامياً:

إضافةً إلى تبليغ الوحي، ينهض جبريل في مدوّنة السيرة بوظيفة الذبّ عن محمد وحمايته حماية قد تبلغ حدّ مشاركته في حروب الرسول.

جاء في وصف وقعة بدر: «قال ابن إسحاق: ثم عدل رسول الله

(1) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، ص48.
(2) ابن هشام، ج2، ص3.
(3) وصفه الحلبي بالقول: «فمثل جبريل في الملائكة مثل عمر في المؤمنين». الحلبي، ج2، ص127-128.

الصفوف، ورجع إلى العريش فدخله ومعه فيه أبو بكر الصديق ليس معه فيه غيره، ورسول الله يناشد ربّه ما وعده من النصر... وقد خفق رسول الله ﷺ خفقةً وهو في العريش، ثم انتبه فقال: أبشر يا أبا بكر، أتاك نصر الله، هذا جبريل آخذ بعنان فرسه يقوده على ثناياه النقع (...) قال ابن هشام: وحدثني بعض أهل العلم أن عليّاً بن أبي طالب قال: العمائم تيجان العرب. وكانت سيما الملائكة يوم بدر عمائم بيضاً قد أرخوها على ظهورهم إلا جبريل فإنه كانت عليه عمامة صفراء»[1].

وقد توسّع اللاحقون في وصف اشتراك جبريل ومن معه من الملائكة في غزوة بدر؛ فذكروا عددهم وعدّتهم من خيل ولباس وسلاح، وهيئة نزولهم، وقتلاهم[2].

يبدو أن خبر اشتراك الملائكة في غزوة بدر إنّما كان تفسيراً لما جاء في القرآن: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢٣﴾ إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ ﴿١٢٤﴾ بَلَىٰٓ ۚ إِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ ﴿١٢٥﴾ وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِۦ ۗ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [آل عمران 3/ 123-126][3].

---

(1) ابن هشام، ج2، ص199-206، كذلك: ج3، ص134. راجع أيضاً: صحيح مسلم، كتاب الجهاد، باب الإمداد بالملائكة وإباحة الغنائم.

(2) جاء في السيرة الحلبية أن «الملائكة نزلت في صورة نمل نازل من السماء، وفي صورة بجاد أسود مبثوث، وأنها نزلت في "غمام"»، وأن «جبريل أتى على فرس حمراء معقودة الناصية قد خضب الغبار ثنيته عليه درعه، وكان صهيل فرسه التسبيح والتقديس»، و«نزل جبريل أولاً في ألف من الملائكة، ثم نزل ميكائيل ثانياً في ألف من الملائكة، ونزل إسرافيل ثالثاً في ألف من الملائكة، فقتلوا عدداً من المشركين وبدت آثارهم على جثث قتلاهم سوداً كسمة النار». كما قاتل مع الملائكة يوم بدر سبعون من مؤمني الجن. وقاتلت الملائكة كذلك في غزوات أخرى سوى بدر». الحلبي، السيرة الحلبية، ج2، ص215-234.

(3) كذلك: الأنفال 8/ 9، 11، 17؛ والتوبة 9/ 40.

إنّ غلبة المسلمين يوم بدر، وهم ثلاثمئة وتسعة عشر رجلاً، وهزيمة المشركين وهم ألف بل يزيدون، ما كانت لتكون لولا نصرة الملائكة. وعلى الرغم من أن القرآن يشير، في مواضع أخرى، إلى أن النصر مردّه إلى الصبر وصدق العقيدة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ ۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾ ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الأنفَال: 8/ 65-66]. وعلى الرغم من أن هزيمة المسلمين يوم أحد لا يمكن تبريرها بتخلف الملائكة، فإن النص القرآني، ومن بعده نص السيرة، قد أرسيا تصوراً للملائكة (ولاسيما جبريل) قائماً على الحضور الدائم بين صفوف المسلمين في أوقات الحرب والسلم سواء. فقد تولى جبريل حماية محمد في مناسبات عديدة؛ إذ تعرض لأبي جهل في صورة فحل من الإبل حين هم بإيذاء الرسول[1]، ونصح محمداً بعدم المبيت في فراشه ليلة الهجرة[2]، وأخبره بعزم المشركين على قتله[3]، وعين له المنافقين في المدينة[4]، وأعلمه بعزم عمير بن وهب على الغدر به[5]، وأخبره بسحر لبيد بن الأعصم ومكانه، وحل عقد السحر بالمعوذتين[6].

هذه الأخبار كلّها تجعلنا نخلص إلى أن محمداً لم يكن متصلاً بجبريل فحسب؛ بل كان كذلك ملازماً له؛ فليس محمد بشراً يمتاز عن الآخرين بما يُوحى إليه؛ بل هو بشر يمتاز عن الآخرين بصحبة جبريل الدائمة. ونعتقد أن ذلك يؤثّر حتماً في مفهوم الوحي، فيوسع متنه ليشتمل على أحوال محمد كلّها.

---

(1) ابن هشام، ج1، ص28، 291.
(2) المصدر نفسه، ج2، ص66.
(3) الحلبي، ج2، ص34.
(4) ابن هشام، ج2، ص104.
(5) المصدر نفسه، ج2، ص233.
(6) الحلبي، ج2، ص120-141.

والطريف أنْ تنزّل مدوّنة السيرة صورة جبريل حامياً محمداً والمسلمين من ورائه، في مقابل صورة إبليس، وأن تصوّر نماذج من الصراع بينهما؛ ففي وقعة بدر كان إبليس في جند من الشياطين يؤازر المشركين، حتى إذا رأى جبريل نكص على عقبيه وتبعه جنده[1]. وفي دار الندوة أشار إبليس على القوم بالاشتراك في قتل محمد حتى يتفرّق دمه بين القبائل، فمكر به جبريل ومنع محمّداً من المبيت في فراشه[2].

إنّ جبريل لا يحمي محمّداً فحسب؛ بل هو يتكفّل كذلك بحماية الوحي: «نا أحمد، نا يونس، عن ابن إسحاق قال: حدثني من سمع عبد الله بن الحارث بن نوفل واستكتمني اسمه، عن ابن عباس، عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: لما نزلت هذه الآية على رسول الله: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾ وَٱخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: 26/ 214-215]، قال رسول الله ﷺ: «عرفت أني إن بادأت قومي رأيت منهم ما أكره. فصمتُّ عليها. فجاءني جبريل فقال: يا محمّد إنك إن لم تفعل ما أمرك ربُّك تعالى عذّبك ربّك»[3].

وفي حديث الآيات الشيطانية: «... وكبر ذلك على رسول الله ﷺ حتى أتاه جبريل عليه السلام فشكا إليه هاتين الآيتين، وما لقي من الناس فيهما، فتبرأ جبريل عليه السلام منهما وقال: لقد تلوت على الناس ما لم آتك به عن الله عزّ وجلّ، وقلت ما لم يُقلْ لك»[4].

---

(1) ابن هشام، ج2، ص186. كذلك: الحلبي، ج2، ص216. ويُشير القرآن إلى ذلك: ﴿وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمُ ٱلْيَوْمَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَّكُمْ ۖ فَلَمَّا تَرَآءَتِ ٱلْفِئَتَانِ نَكَصَ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّنكُمْ إِنِّيٓ أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَ ۚ وَٱللَّهُ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [الأنفال: 8/ 48].

(2) الحلبي، ج2، ص33-34.

(3) ابن إسحاق، ف189، ص126.

(4) المصدر نفسه، ف219، ص157-158.

وذهب الحلبي إلى أن جبريل «ما نزل بوحي قط إلا ونزل معه من الملائكة حفظة يحيطون به، وبالنبي الذي يُوحى إليه، يطردون الشياطين عنهما لئلا يسمعوا ما يبلّغه جبريل إلى ذلك النبي من الغيب الذي يُوحيه إليه فيبلغوه إلى أوليائهم»[1]. وذلك ما أومأ إليه القرآن من خلال الإشارة إلى الرمي بالشهب حفظاً للوحي[2].

نخلص مما تقدّم إلى القول:

- إن جملة التصورات التي بنتها مدوّنة السيرة حول وظائف جبريل وسِماته لا تنبع من مخيلة المسلمين فحسب؛ بل هي تصورات ذات أصل قرآني صريح. ولم يكن دور المصنّفين في السيرة سوى الانطلاق من تلك النويّات القرآنية، والتوسُّع في الإخبار عمّا تضمّنته.

- إن تصوّر جبريل ومن معه من الملائكة في دور الحماة لم يكن إلا تحويلاً للصراع بين أهل الشرك وأهل الإسلام إلى صراع بين الملائكة والشياطين، أو لنقل بين قوى الخير وقوى الشر؛ وهو كذلك ضرب من التبرير الإيماني لمنعة الرسول ونجاح الدعوة المحمدية. كما يُمكن اعتبار حضور جبريل فعلياً إلى جانب محمد إجابةً ضمنيّةً عن تحديات المشركين وطلبهم المعجزة، ولا سيّما أن ذلك التحدي قد تركّز أساساً على طلب إحضار الملائكة: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ﴾ [الأنعام: 6/ 8][3].

- إن حضور جبريل الدائم إلى جانب محمّد لم يمنع المصنّفين من الحديث عن فتور الوحي؛ ولا نعني في هذا السياق ذلك الفتور الطارئ عند بدء الوحي، إنّما هو فتور حادث بعد أن توثّقت صلة محمد بجبريل واطمأنّ

(1) الحلبي، ج1، ص203.

(2) (الحجر: 15/ 16-18)، (الصافات: 37/ 6-10)، (الجن: 72/ 8-9). وسنعود لاحقاً إلى تناول هذه المسألة أثناء النظر في علاقة محمد بالجن.

(3) كذلك: (الأنعام: 6/ 50)، (هود: 11/ 12 و13)، (الحجر: 15/ 7)، (الإسراء: 17/ 95)، (الفرقان: 25/ 7 و21).

له. ورد في سيرة ابن هشام: «فجاؤوا رسول الله فقالوا: يا محمد. أخبرنا عن فتية ذهبوا في الدهر الأول... فقال لهم رسول الله: أخبركم بما سألتم عنه غداً، ولم يستثنِ، فانصرفوا عنه. فمكث رسول الله، فيما يذكرون، خمس عشرة ليلة لا يحدّث الله إليه في ذلك وحياً، ولا يأتيه جبريل، حتى أرجف أهل مكّة، وقالوا: وعدنا محمد غداً واليوم خمس عشرة ليلة قد أصبحنا منها لا يخبرنا بشيء ممّا سألناه عنه، وحتى أحزن رسول الله مُكث الوحي عنه وشقّ عليه ما يتكلّم به أهل مكّة، ثم جاءه جبريل من الله -عزّ وجلّ- بسورة أصحاب الكهف، فيها معاتبته إيّاه على حزنه عليهم، وخبر ما سألوه عنه»[1].

ويبدو من خلال سياق الأخبار أنّ جبريل قد أبطأ على محمد في حوادث أخرى، كحادثة الإفك[2]، والتوبة على أبي لبابة[3].

- لم يمنع حضور جبريل الدائم المصنِّفين كذلك من الحديث عن احتياج الرسول إلى إعمال الرأي الشخصي في النوازل، والاجتهاد الخاطئ في أمور مهمّة، سواء تعلقت بحال السلم أم الحرب، ونمثّل لذلك بحادثتي تأبير النخل[4]، واختيار منزل الحرب ببدر. قال ابن هشام: «فخرج رسول الله ﷺ يبادرهم إلى الماء، حتى إذا جاء أدنى ماء من بدر نزل به. قال ابن إسحاق: فحدثت عن رجال من بني سلمة أنهم ذكروا أن الحباب بن المنذر بن الجموح قال: يا رسول الله. أرأيت هذا المنزل أمنزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدّمه ولا نتأخّر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة. فقال: يا رسول الله فإن هذا ليس بمنزل فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزله، ثم نغور ما وراءه من القلب... فنشرب ولا يشربون. فقال رسول الله ﷺ: لقد أشرت بالرأي. فنهض رسول الله ومن

---

(1) ابن هشام، ج1، ص220. ويبدو الخبر متفقاً وما جاء في (سورة الكهف: 18/ 23): ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾.

(2) ابن هشام، ج3، ص167-173.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص136-137.

(4) صحيح مسلم، كتاب الفضائل.

معه من الناس...»[1]. ويُشير القرآن نفسه إلى بعض أخطاء محمّد ويؤنّبه على ذلك مثلما هو الأمر في سورة عبس (80/ 1 و10).

ويدفعنا ذلك إلى التمييز بين حضور جبريل وساطةً للوحي ومختلف أوجه حضوره الأخرى، والتمييز، من ثمّ، في أحوال محمد بين حاله نبيّاً وحاله بشراً. إن جبريل يبدو دائم الحضور إلى جانب محمد حيناً، عصيّاً على الحضور حيناً آخر؛ يستحضره محمد حيناً، وينتظره انتظاراً شاقاً أحياناً أخرى؛ يسلك محمد بهديه حيناً، ويستشير الرأي أحياناً. ولعل ذلك كلّه مُنبئ عن صعوبة في تحديد متن الوحي: أَهو القرآن وحده أم هو أوسع من ذلك؟

إن المفارق لا يقتصر على الملائكة فحسب؛ بل يشتمل كذلك على أصناف أخرى، لعلّ أهمها الشياطين والجن. وسنسعى إلى تقليب علاقة محمد بهذين الصنفين من المفارق، سعياً إلى الإجابة عن السؤال الآتي: كيف مكّن محمد للوحي الذي ادّعى؟

2- المفارق الشرير: الشيطان:

إن صورة جبريل (والملائكة)، التي أبنّا عنها في ما سبق، تجعل محمداً في منعة من القوى المفارقة الشريرة، إلا أن مدوّنة السيرة لم تنفِ إمكانية اتصال الشيطان بالنبي؛ بل إن بعض المصنّفين ألحقوا بشيطان النبي تسمية كما ألحقوا بجبريل، فقالوا: «كان له عدو من شياطين الجنّ يُقال له الأبيض، كان يأتيه في صورة جبريل»[2].

وعلى الرغم من أن مثل هذه المقالة تطعن في النبوّة، وتُلجئ إلى «عدم الوثوق بالوحي»[3]، فإن ما يهمّنا، في هذا السياق، تناول خبر من سيرة الوحي عُرف بخبر الآيات الشيطانية، وهو خبر أورده ابن إسحاق وحذفه ابن هشام، لكن

---

(1) ابن هشام، ج2، ص193.

(2) الحلبي، ج1، ص241. كذلك: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج18، ص25-26.

(3) الحلبي، ج1، ص242.

الحذف واضح[1]، ثمّ استعاده ابن سعد ومن لحقه من الإخباريين والمصنّفين: «عن ابن إسحاق، عن يزيد بن زياد المدني، عن محمد بن كعب القرظي قال: لما رأى رسول الله ﷺ تولّي قومه عنه، وشقّ عليه ما يرى من مباعدتهم ما جاءهم به من عند الله، تمنى في نفسه أن يأتيه من الله ما يُقارب به بينه وبين قومه. وكان يسره، مع حبه وحرصه عليهم، أن يلين له بعض ما غلظ عليه من أمرهم. فأنزل الله: ﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ۝١ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ﴾ [النجم: 53/ 1- 2]. فلما انتهى إلى قول الله: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ۝١٩ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ﴾ [النجم: 53/ 19- 20] ألقى الشيطان على لسانه، لما كان يحدث به نفسه ويتمنى أن يأتي به قومه «تلك الغرانيق العلى، وإن شفاعتهن لترتجى». فلما سمعت قريش ذلك فرحوا وسرّهم وأعجبهم ما ذكر به آلهتهم فأصاخوا له، والمؤمنون مصدقون نبيّهم في ما جاءهم به عن ربّهم... وسجد من في المسجد من المشركين من قريش وغيرهم، فلم يبقَ في المسجد مؤمن ولا كافر إلا سجد... وبلغت السجدة من بأرض الحبشة من أصحاب رسول الله ﷺ، وقيل: أسلمت قريش. فنهض منهم رجال وتخلّف آخرون. وأتى جبرائيل النبي ﷺ فقال: يا محمد ماذا صنعت؟ لقد تلوت على الناس ما لم آتك به عن الله، وقلت ما لم يُقل لك. فحزن رسول الله عند ذلك، وخاف من الله خوفاً كبيراً»[2].

اختلف الناظرون في خبر الآيات الشيطانية أيّما اختلاف؛ فمال فريق إلى إنكار صحته[3]، وصدّقه فريق ثانٍ[4]، ولنقل بدءاً إننا أميل إلى الأخذ برأي جعيط وت. أندري القاضي بصحة الحادثة وانتحال القصّة معاً[5] لأسباب منها:

(1) انظر مقالنا: عصر التدوين والذاكرة، قراءة في رواية ابن هشام لسيرة ابن إسحاق، مجلة آداب القيروان، ع11، س 2015م، ص29-50.

(2) الطبري، جامع البيان، ج17، ص220. كذلك: ابن إسحاق، ف219، ص157-158.

(3) انظر مثلاً: هيكل، ص179.

(4) انظر مثلاً: Blachère, (R), Le problème de Mahomet, p. 46.

(5) جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص272-281. كذلك: Andrae, (Tor), Mahomet, sa vie et sa doctrine, pp. 18-21.

- أن القرآن نفسه يلمّح بشدة إلى فكرة تمنّي الرسول، فتدخّل الشيطان، فالتصحيح من الإله في آيات عديدة منها: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿52﴾ لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ﴾[الحج: 22/ 52-53]. ومنها: ﴿وَإِن كَادُوا۟ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِىَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥ ۖ وَإِذًا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلًا ﴿73﴾ وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا ﴿74﴾ إِذًا لَّأَذَقْنَٰكَ ضِعْفَ ٱلْحَيَوٰةِ وَضِعْفَ ٱلْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾ [الإسراء: 17/ 73-75]. ولا حجية في رأينا للقول بمدنية هذه الآيات، وحتى لو سلّمنا بمدنيتها، فإن القرآن كثيراً ما يستعيد أحداثاً بعُد زمانها.

- أن الإخباريين لا يمكنهم البتّة التقوّل على رسول الله واصطناع أخبار لم تكن، ولا سيّما أن الخبر خالٍ من الرهانات التي ألجأت إلى استنشاء الأخبار. وعموماً، لا نعتقد أن صناعة الخبر لدى القدامى تبلغ حدّ اختلاق أخبار تمسُّ بفذاذة النبوة المحمدية وفذاذة الوحي.

- إن سياق سورة النجم يؤكّد تعرّض السورة إلى الحذف والإضافة، من ذلك «ذكر القرآن مفهوم الشفاعة في آيات لاحقة من السورة نفسها، كما أن أسلوب الآية (23) الممططة (وهي الآية التي عوضت الآيات الشيطانية): ﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ [النجم: 53/ 23]، لا يتماشى فعلاً مع أسلوب الآيات الجزل القوي، حيث تبدو الآية مُضافة ومقحمة من بعد»[1].

- إن رفض نص الآيتين بحجة الركاكة الناجمة عن وصف الآلهة بالغرانيق لا يستقيم؛ لأن الغرانيق لا تعني الطيور الكبرى في هذا السياق،

(1) جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكّة، ص275.

كما يذهب إلى ذلك جعيط[1]؛ بل تعني الكائنات الجميلة[2]. ولنلاحظ كذلك أن وصف الملائكة بالجمال إنّما هو وصف قرآني يُعبّر عن تصور العامّة للملائكة؛ لذلك نُعت يوسف لجماله بالمَلك: ﴿وَقُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: 12/ 31]. ولذلك أيضاً تلبّس جبريل بصورة دحية بن خليفة الكلبي، وقد كان عجباً في الجمال[3].

ولا يصح عندنا كذلك رفض نصّ الآيتين بحجة عدم ثبات الإخباريين على رواية واحدة لنصهما، كما يذهب إلى ذلك هيكل[4]؛ لأننا نعلم نصوصاً كثيرة ثبتت في المصحف ولم تتحد قراءتها، وكانت الاختلافات فيها جسيمة أحياناً[5].

- بقيت إشكالية واحدة متعلقة بحادثة الآيات الشيطانية نظنّها عويصة؛ وقد طرحها جعيط، ويمكن أن نجملها في السؤال الآتي: كيف يمكن اعتبار الآيات الشيطانية تقرّباً من المشركين وباباً إلى عودة المهاجرين من الحبشة، والحال أن سورة النجم هي التي دشّنت العداء بين محمد والمشركين، ولم توجد أيّة فتنة قبل ذلك، ولا أي صراع، ولا أي مسٍّ بالآلهة؟

إن هذه الإشكالية تتعلق بالتورخة فحسب، ولا تتعلق بصحة الحادثة من عدمها. نوافق جعيط على أن سورة النجم تنتمي إلى الفترة المكيّة الأولى، وعلى أنّها أوّل سورة تعرّضت إلى الآلهة بشكل صريح، لكن العداء كان قد انطلق قبل ذلك بفترة. ولعلّ السور السابقة للنجم راشحة بمعاني التكذيب، والاتهام بالجنون والسحر والشعر والكهانة، والكيد والهجاء والاستهزاء

(1) المصدر نفسه، ص276.
(2) ابن منظور، لسان العرب، (الغرنوق: الأبيض الشاب الناعم الجميل).
(3) ابن هشام، ج3، ص135.
(4) هيكل، حياة محمد، ص179.
(5) انظر: ابن أبي داود، كتاب المصاحف. كذلك:
Jeffery (Arthur): Materials of the history of the text of the Qur'ān. E.J. Brill. leiden, 1937.

بالبعث، وذلك في سور الماعون والكوثر والطارق والليل والانفطار والتكوير والانشقاق والغاشية والطور والواقعة[1].

إذاً، الآيات الشيطانية لا تتعلّق بمصالحة مع مشركي قريش نتجت عنها عودة مهاجري الحبشة، لكنّها مثّلت تقارباً مع مشركي قريش، ثمّ سرعان ما حصل التراجع، وتمّ الحطّ من قيمة الآلهة بشكل علني صريح، ما أدّى الى اشتداد الأذى، فالهجرة إلى الحبشة؛ لذلك كلّه نرى أنّ حادثة الآيات الشيطانية صحيحة. أمّا إخراج الإخباريين لها فنعدّه مختلقاً لعدم تسلسل الأحداث، ولغلبة «المسرحة» على إخراج الخبر: استماع المشركين -تلاوة الشيطان-سجود قريش- عودة مهاجري الحبشة.

تلك هي حادثة الآيات الشيطانية، فما النتائج التي يمكن استخلاصها منها في ما يتعلّق بعلاقة محمد بالمفارق عامّةً، وفي ما يتعلّق بظاهرة الوحي خاصّةً؟

- ذهب عدد من المستشرقين إلى عدِّ حادثة الآيات الشيطانية دليلاً على ضعف صدق محمد، وباباً إلى الشكّ في أصالة وحيه. لقد تعلّق الأمر، في رأيهم، بميل محمد إلى التدخّل في الوحي؛ إنه كان ميّالاً إلى مصالحة أهل قريش، وليست تلك الآيات المادحة لآلهتهم سوى تعبير عن رغبته الذاتية تلك[2].

يبدو الأمر صحيحاً تماماً، لكن المغزى الذي تُشير إليه الحادثة مُختلف تمام الاختلاف عمّا توصّل إليه هؤلاء الباحثون. نعم، كان محمد يرغب في اجتذاب أهل قريش، وكان يعلم تمام العلم أن ذكر الآلهة ذكراً حسناً سيختصر

---

(1) انظر ملحقاً بترتيب السور المكيّة ترتيباً تاريخياً آخر هذا الفصل.

(2) راجع مثلاً: وات، مونتغمري، محمّد في مكّة، ص176-177. والطريف أن وات يناقض نفسه حين يعدّ الأمر دالاً على رغبة في تسوية الصراع حيناً، معبّراً عن تصوّرات محمد التوحيدية التي تطورت فيما بعد حيناً آخر. راجع ص163-178. كذلك: Blachère, (R), le problème de Mahomet, pp. 45-46.

الطريق، لكن علينا أن ننظر إلى الحادثة في كلّيتها؛ فالتراجع عن الآيتين المادحتين للآلهة، والتصريح بـ «الصراع» داخل ذات محمد بين أمنياته ومسار الوحي، وتأكيد غلبة مسار الوحي: ﴿وَإِن كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذًا لَّاتَّخَذُوكَ خَلِيلًا (73) وَلَوْلَا أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا (74) إِذًا لَّأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾ [الإسراء: 17/ 73-75]، وكذلك: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (52) لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ [الحج: 22/ 53-53].

ذلك كلّه يؤكد، على عكس ما ذهب إليه بعض المستشرقين، صدق محمد وسلبيته إزاء الوحي. ولا نظنُّ النبي تعييه الحيلة في كتم مثل تلك الآيات لو كان مخادعاً، لكن الأمر يتعلّق، في رأينا، بتفهّم وضع محمد؛ فليست الأمانة أن يلغي النبي ذاته الإنسانية؛ بل إن ذلك لا يتأتّى له وإن أراده، وإنّما الأمانة أن يميّز بين رغباته الذاتية وبين مسار الوحي؛ تلك هي دلالة حادثة الآيات الشيطانية.

- يؤكّد القرآن نفسه حضور الذات المحمدية بنوازعها المختلفة في التعامل مع الوحي؛ فمحمّد يتحرّج من بعض ما يتلقّاه، ويضيق به صدره[1]، ويتمناه على حرف[2]؛ بل قد يبلغ الأمر حدّ الرغبة في إخفاء بعضه والسكوت عنه[3]؛ وليست حادثة الآيات الشيطانية سوى ذروة الصراع بين

(1) ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَن يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (هود: 11/ 12). كذلك: (الأعراف: 7/ 2).

(2) (الحج: 22/ 52-53) و(الإسراء: 17/ 73-75).

(3) ابن إسحاق، ف189، ص126. وتُشير الآية ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة: 5/ 67] إلى هذا المعنى.

البشري والإلهي في ذات النبي. لقد خاض محمد تجربة التدخّل في الوحي بإبداع نصٍّ يقرّبه من المشركين، ويقيه فشلاً ذريعاً كان يراه في الأفق، ولا يبعده في الآن نفسه عن عقيدته في التوحيد (شفاعة الغرانيق لدى الله)[1]، لكن الخوف الشديد[2]، فالتراجع السريع، أكدا له نهائياً فشل التجربة، وضرورة إسلام النفس بين يدي الله.

- تكتسي حادثة الآيات الشيطانية دلالةً عميقةً إذا نظرنا إليها في سياق العلاقة بالمفارق؛ فمعلوم أن الجدل بين محمد والمشركين لم يكن قائماً حول تلقّي العلم من جهة مفارقة، وإنما كان الجدل والاختلاف حول تحديد جهة العلم؛ ففي حين يعدّها المشركون جهة علم مفارقة مألوفة لديهم كالجنّ (الشيطان، الرئي، التابع) كان محمد يؤكّد أنها الملائكة، وهي جهة علم تتفوّق على المفارق المألوف لسببين: أولهما: صلتها الشديدة بالله، سواء كانت وسيطاً كما اعتقد محمد، أم كانت «بنات الله» كما اعتقد أهل الجاهلية، وثانيهما: طبيعتها الخيرة المنعكسة على علمها.

إنّ النظر في حادثة الآيات الشيطانية في كليّتها (بمعنى: تدخل الشيطان- تلاوة محمد لسجع الشيطان- الخوف والتراجع عن الآيات الشيطانية بمحوها واستبدالها- تأكيد القرآن على حفظ الوحي من إلقاء الشيطان) يُبيّن لنا أنها حادثة تقيم تمايزاً بين أنماط الخطاب المتداولة من شعر وكهانة، وبين نمط الخطاب الجديد القرآن، ولا أدلّ على ذلك من إجراء ذلك التمايز؛ يتدخل

---

(1) لا يتعلق الأمر بتطور في عقيدة محمد من اعتبار الآلهة ملائكة إلى القطيعة مع الآلهة الوثنية كما يذهب إلى ذلك ت. أندري (Mahonnet: sa vie et sa doctrine p. 21)؛ لأن التراجع حصل سريعاً في رأينا، وكما تثبته الرواية.

(2) تُشير الرواية إلى خوف محمد وحزنه الشديد عقب الحادثة، كما تُشير آيات عديدة إلى هذا المعنى: ﴿وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا ﴿٧٤﴾ إِذًا لَّأَذَقْنَٰكَ ضِعْفَ ٱلْحَيَوٰةِ وَضِعْفَ ٱلْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾ [الإسراء: 17/ 74-75]. كذلك: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ﴾ [الحاقة: 69/ 44-46].

الشيطان بسجعه فيمحو الله/ جبريل سجع الشيطان ويثبت آياته. إنّه لصراع صريح يتفوق فيه مفارق (الملائكة) على آخر (الشيطان)، فتتمايز حينئذٍ جهات العلم. وما يؤكّد لدينا ما نذهب إليه حضور الاتهام بالجنون والشعر والكهانة في الآيات السابقة لسورة النجم حضوراً لافتاً، كما أن السياق الذي وردت فيه الآيات الشيطانية (سياق الآيات من 1 إلى 20 من سورة النجم) هو سياق يلحُّ على قضية جهة العلم.

- إن الآيات الشيطانية، بإثارتها قضية جهة العلم، قد طرحت تطوّراً مهمّاً في النظرة إلى القوى المفارقة، وهو تطوّر يستدعي التوقف عنده لعلاقته الوطيدة بالوحي.

إن نسبة الآيات إلى الشيطان يعني تمايز الشيطان عن عالم الملائكة، لكن هل كان الأمر كذلك قبل هذه الحادثة؟

علينا أن نلاحظ، أوّلاً، أن الشيطان بمعنى المضلّل للبشر هو مفهوم غريب عن الجاهلية، أخذه محمد عن الديانة التوراتية، لكن الشيطان كان معروفاً لدى الجاهليين، وهو يعني الجنّي القادر على أن يمدّ الإنسان بعلم الغيب وعلى أن يكشف له المستور[1]، ومن ثمّة جاءت تسمية صاحب الشاعر بالشيطان؛ فالشيطان إذاً من الجنّ. ومعلوم أن عرب الجاهلية كانوا يؤمنون بالجنّ، ويقيمون بينهم وبين الله نسباً، عنه تمخضت الملائكة؛ وانقسم الجنّ عندهم إلى كائنات مفارقة خيّرة وأخرى شريرة، فدلّت، من ثمّ، على الأبالسة والملائكة جميعاً. فلا الملائكة ولا الشياطين مستقلّة بنفسها، منتمية إلى مجال محدّد من مجالات القدسي المفارق[2]. وكان على محمد أن يُقيم ذلك التمايز بين الجنّ والملائكة، وأن يقطع عُرا العلاقة نهائياً بين مجالي المفارق؛ القوى الخيرة والقوى الشريرة. ونظنُّ مع ي. شلحد أن

(1) Chelhod, (J), Les structures du sacré chez les arabes, p. 86.
وانظر كذلك فصلنا الأول: الوحي قبل البعثة.

(2) Ibid, chap II: Le sacré anonyme: Jinn, Démons, Anges, pp. 67-92.

للأفكار اليهوديّة -المسيحية، وحتى المانوية، تأثيراً كبيراً في هذا الباب. وكانت حادثة الآيات الشيطانية، في رأينا، هي الحادثة المؤسسة لتلك القطيعة ولذلك التمايز؛ وهي قطيعة اضطرّ إليها محمد حتى يستقيم أمره. كان لابدّ من فك الصلة بين الجنّ والملائكة حتى لا يكون محمد على علاقة بالجنّ حين يدعي الصلة بالملائكة، ما دامت الملائكة من بنات الجن. ولعلّ ذلك الاضطرار هو ما زجّ بالعقيدة القرآنية حول الكائنات المفارقة في اضطرابات يصعب حلّها.

يتجلّى دور حادثة الآيات الشيطانية في إجراء التمايز وفكّ الصلة من خلال:

- ظهور الشيطان كائناً مفارقاً مستقلاً، لا ينتمي إلى مجال الجنّ ولا الملائكة، ونسبة الشرّ والتضليل إليه؛ أي إدماج الشيطان التوراتي في البنية الاعتقادية العربية، وإسناد دور القوى الشريرة إليه. لكن ما اسم قوى الشرّ قبل إجراء هذا التمايز؟ إن الجنَّ كانوا اسماً جامعاً لقوى الخير وقوى الشر معاً في الجاهلية، لكن يبدو أن البنية الاعتقادية العربية كانت بصدد التطوّر نحو الفصل بينهما، كما يذهب إلى ذلك ي. شلحد، لكنّ محمداً حسم أمر تطورها ووجّهه[1]. ذلك هو دور الآيات الشيطانية من جهة الشكل: تضليل الشيطان محمداً.

- ظهور تصوّر جديد للملائكة لا علاقة له بعالم الجنّ؛ فليست الملائكة نتاجاً للنسب بين الله والجنّ؛ بل هي كائنات علوية متمحّضة للخير، وللأمر صلة شديدة بالنظرة إلى الآلهة العربية موضوع الآيات الشيطانية. إنّ الصلة التي كانت قائمة بين الله وعالم الجن تسمح بعدِّ الآلهة العربية الملائكة بنات الله، أو هي مسكونة ببنات الله. ويتجلّى هذا الخلط بين الآلهة والملائكة عند الجاهليين في الآيات التي عوّضت الآيات الشيطانية: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ

(1) Chelhod, (J), Les structure du sacré chez les arabes, p. 70.

وَٱلۡعُزَّىٰ ۝١٩ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ ۝٢٠ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلۡأُنثَىٰ ۝٢١ تِلۡكَ إِذٗا قِسۡمَةٞ ضِيزَىٰٓ﴾ [النجم: 53/ 19-22]. فالأنثى تعود على الآلهة المؤنثة (اللات، العزى، مناة)، وواضح أنهم ينسبونها إلى الله. فإذا جمعنا إلى ذلك اعتقادهم بالنسب بين الله والجن[1]، وعدّهم الملائكة بنات الله من الجن[2]، استقام لدينا القول: إن الجاهليين كانوا يعدّون الآلهة ملائكة، أو هي مسكونة بالملائكة[3]. ولعلّ الشفاعة المسندة إلى الآلهة [تلك الغرانيق العلى. وإن شفاعتهن لترتجى] إنّما كانت باعتبار الآلهة ملائكة تشفع لهم؛ لأنها بنات الله.

أمّا في التصوّر الجديد، الذي أرسته حادثة الآيات الشيطانية منظوراً إليها في كلّيتها، فهي ليست على صلة بالله البتّة؛ بل هي مجرد ﴿أَسۡمَآءٞ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم﴾ [النجم: 53/ 23]؛ أي هي آلهة يسكنها الفراغ لا الملائكة؛ ذلك هو دور حادثة الآيات الشيطانية من جهة المضمون: رفض الآلهة/ الملائكة الجاهلية.

إن التعرّض إلى الآلهة كان أمراً محتوماً لا مفرّ منه لجلاء الصلة بالمفارق. ونحن إذ نقرُّ مع جعيط أن محمداً لم يتعرّض إلى الآلهة بسوء قبل حادثة الآيات الشيطانية، فإننا نرى أن البنية الاعتقادية الجاهلية المتعلقة

(1) (الجن: 72/ 3) و(الصافات: 37/ 158).

(2) (الإسراء: 17/ 40)، و(الزخرف: 43/ 16)، و(الصافات: 37/ 149-153).

(3) يرى جعيط أن المماهاة بين الآلهة والملائكة عقيدة ابتدعها القرشيون للتقارب مع محمد؛ «فالمصادر تقول: إن القرشيين كانوا يصرّحون بأنهم يعبدون الملائكة، ويجيبون محمداً بهذا الرأي. ماذا يعني هذا سوى مماهاة الآلهة (بنات الله) بالملائكة؟ أهذا معتقد قديم في تراثهم؟ لا أرى ذلك، إنما تحت ضربات الدعوة المحمدية، وإرادة منهم أن يحافظوا على آلهتهم، ابتدعوا هذا الردّ تأثّراً بالقرآن، ومن المحتمل أيضاً لإيجاد حلٍّ وسط بينهم وبين ما أتى به النبي». تاريخية الدعوة المحمدية في مكّة، ص280.

كذلك: Chabbi, (J), Le seigneur des tribus, pp. 231-232.

بالملائكة خصوصاً كانت تفرض التمايز على محمد منذ وعيه بالميتاجنون. كان لابدّ من تغيير بنية القوى المفارقة وإعادة تنظيمها بشكل يمكّن للنبوّة، ويميزها عن الجنون، ولا يمكن التمايز عن الجنون إلا برفض سلطان الآلهة المرتد إلى عالم الجن، وسليلاته من بنات الجن (الملائكة الجاهلية). إن الملائكة التي يدّعي محمد صلته بها لا علاقة لها بالملائكة الجاهلية، وإنما هي خير محض وكائنات علوية مفارقة لا صلة لها بما يعرفه الجاهليون؛ ولترسيخ هذا المعنى أدمج محمد الشيطان في مقابلها.

إن رفض الآلهة يندرج إذاً في سياق إعادة بناء عالم القوى المفارقة، والانتقال من عالم الجنّ بقواه الخيّرة والشريرة إلى عالم القوى الخيّرة (الملائكة) وعالم القوى الشريرة (الشياطين)، وقطع صلة هذين المفارقين، الملائكة خاصةً، بعالم الجن. فاعتقاد عرب الجاهلية بالصلة القائمة بين الجن والملائكة لم يكن ليسمح بإقامة التعارض بين قوى الخير وقوى الشر على أساس التعارض (جن ملائكة)، فأدخل محمد مفهوم الشيطان التوراتي، وأضحى التعارض مبنيّاً على ثنائية (شياطين ملائكة)، واستبعد الجن ليستقيم أمر النبوّة. وحادثة الآيات الشيطانية، منظوراً إليها في كليتها، كانت هي المناسبة التي أُقحم فيها هذا التمايز الجديد.

- يمكن النظر إلى حادثة الآيات الشيطانية باعتبارها تكراراً لغرض ديني مأثور قوامه تعرّض الرُّسل إلى غواية الشيطان؛ فـ «غرض فتنة الشيطان يدخل في التقليد الديني، والقرآن يريد أن يضاهي بين تجربة المسيح وتجربة محمد. وهو يعني أن الشكّ والنكوص قد يعتري حتى النفوس الكبيرة، وأن قوى الشرّ لهم بالمرصاد، لكنّهم دائماً يتغلّبون عليها بعون الله ورعايته»[1]. والقرآن نفسه يشهد على أثر الشيطان في النبي بالإنساء: ﴿وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيْطَٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنعام: 6/ 68]، والنزغ (الغواية): ﴿وَإِمَّا

(1) جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكّة، ص277.

يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأعـــــراف: 7/ 200]. قد يكون الأمر كذلك، لكن ما يجعلنا نقيم صلة بين حادثة الآيات الشيطانية والعلاقة بالمفارق احتواءها على مسألة اعتقادية تعلّقت في ظاهرها بمنزلة الآلهة العربية الجاهلية، وارتبطت في باطنها ببنية المفارق القديمة والوليدة، وكانت من ثمّة على علاقة صميمة بالوحي، وبثنائية: ملائكة/ شياطين.

لكن ما الذي يضمن عدم تدخّل الشيطان/ الجن وتلبيسه على النبي ودسّه في علمه؟

لا ريبَ في أن محمداً كان يسأل نفسه مثل هذا السؤال، ولنا في أخبار بدء الوحي المتعلّقة بالشكّ والفتور مثال على ذلك؛ ولا ريبَ أيضاً في أن المشركين كانوا يحرجونه بذلك، ويتجلى شكّهم في وسمهم محمداً بالمجنون والشاعر والكاذب. فما الذي يحفظ الوحي؟

إن حادثة الآيات الشيطانية كانت إجابةً ضمنيةً ومثالاً إجرائياً تجسّدت من خلاله حماية الوحي. لقد أشرنا سابقاً، أثناء تناول صورة الملائكة (جبريل)، إلى قيامهم بدور الحامي (حماية محمد وحماية الوحي)، وما تدخّل جبريل لحذف «الآيتين» الشيطانيتين سوى الجانب الإجرائي لمثل تلك المقالة. نعم، ستتأصّل لاحقاً مفاهيم مغنية في هذا الباب أهمّها مفهوم «اللوح المحفوظ»، وذلك حين يشتدُّ عود النبي، وتتعمّق تجربة الوحي، وتُطرح قضية التحريف الإنساني بسبب الاحتكاك بأهل الكتاب. أمّا في المرحلة المكيّة الأولى، فالتجربة لا تزال غضّة، والاعتراف بنبوّة محمد لا يزال على المحكّ، والتجريد لا يزال عزيز المنال بسبب ذهنية القوم.

هكذا بدت لنا حادثة الآيات الشيطانية على علاقة وطيدة بسيرة الوحي وبالبنية الاعتقادية حول المفارق. ولقد سعينا في تناولها إلى التخلّص من نزعتين سيطرتا على تناول القدامى والمحدثين لها: نزعة الطعن، وذلك بالربط بين الحادثة وإشكالية أصالة الوحي المحمدي وصدق نواياه؛ ونزعة

التمجيد وذلك برفض الحادثة أصلاً، وعدّها من افتراءات الإخباريين على نبيّهم! لقد ملنا إلى تجنّب هاتين النزعتين، وحاولنا تفهّم حادثة الآيات الشيطانية في سياقها من سيرة الوحي وسيرة الجدل الناشئ بين محمد وجمهور المتقبّلين.

3- المُفارق المخلوع: الجن:

لقد اعتبرنا حادثة الآيات الشيطانية باباً لتغيير بنية المفارق، وهو ما أحدثه محمد واستقامت به نبوّته. وتمّ له ذلك بإدماج الشيطان، باعتباره ممثلاً للمفارق الشرير، في البنية الاعتقادية الجديدة. ونحن نعتقد أن محمداً، إن استعار مفهوم الشيطان من ثقافة أهل الكتاب، فإنه في الحقيقة قد طوّر بنية المفارق السائدة في الجاهلية، وانتهى بها إلى نتائجها المنطقية؛ فمعلوم أن لفظ «شيطان» كان عند أهل الجاهلية يعني الجنّ.

وقد نهض الجنّ بأدوار خيّرة وشريرة معاً، ولم يكن دور محمد سوى إرساء التمايز بين المفارق الخيّر والمفارق الشرير، فكانت الشياطين وكانت الملائكة؛ أي إن عالم الجاهلية كانت تعمره قوى مفارقة ترتدّ كلها إلى الجنّ، بما في ذلك الملائكة والشياطين، فأعاد محمد تصنيفها؛ فاستبعد الجنّ وقطع النسب بينهم وبين الملائكة والشياطين، وتمحّضت الملائكة إلى الخير.

فما هو مصير الجنّ؟

لقد تفطّنت مصنّفات السيرة إلى مثل هذا السؤال، فعقدت فصولاً في «منع الجان ومردة الشياطين من استراق السمع»[1]، وتردّد أهل السيرة بين عدِّ ذلك المنع من بشائر الوحي وبين عدِّه من سيرة الوحي. لقد تناولنا هذا الأمر في باب البشائر واستخرجنا دلالاته. أمّا في هذا الموطن، فإنّ ما يهمّنا

(1) ابن هشام، ج1، ص148-150. كذلك: ابن كثير، السيرة النبوية، ج1، ص415-421. كذلك: الحلبي، ج1، ص198-203.

بيان التغيير الذي أحدثه محمد في بنية المفارق، ومحاولة الإجابة عن السؤال المتعلّق بمصير الجنّ.

جاء في سيرة ابن كثير: «قال أبو عوانة: عن أبي بشر، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس قال: انطلق رسول الله ﷺ وأصحابه عامدين إلى سوق عكاظ، وقد حِيل بين الشياطين وبين خبر السماء وأرسلت عليهم الشهب. فرجعت الشياطين إلى قومهم فقالوا: ما لكم؟ قالوا: حيل بيننا وبين خبر السماء وأرسلت علينا الشهب. فقالوا: ما ذاك إلا من شيء حدث. فاضربوا مشارق الأرض ومغاربها. فمرّ النفر الذين أخذوا نحو تهامة وهو بنخل عامدين إلى سوق عكاظ، وهو يصلي بأصحابه صلاة الفجر، فلما سمعوا القرآن استمعوا له، فقالوا: هذا الذي حال بيننا وبين خبر السماء. فرجعوا إلى قومهم فقالوا: «يا قومنا» ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ۝ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ فَـَٔامَنَّا بِهِۦ ۖ وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَآ أَحَدًا﴾ [الجن: 72/ 1-2]، فأوحى الله إلى نبيه ﷺ ﴿قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓا۟ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا﴾ [الجن: 72/ 1]»[1].

يلفتنا في هذا الخبر الخلط الشديد بين الشياطين والجنّ، حتى دلّت العبارة على مفارق واحد[2].

فهل يعني ذلك أنّ محمداً رفع الملائكة إلى العالم العلوي وتفرّدت وحدها بالخير، وأدمج الجنّ والشياطين ومحّضهما للشرّ؛ لكننا نعلم أنّ الصلة بين الجنّ والشرّ ليست حتميّة، والمثال على ذلك وظيفة أصحاب الشعراء والكهّان من الجنّ في الجاهلية. أمّا في الإسلام، فإنّ من الجنّ مسلمين وقاسطين، ومنهم من تحرّى رشداً[3]. لا يمكن، في رأينا، حلُّ هذا الإشكال إلا بالعودة إلى القرآن. وسنقصر نظرنا على سور الفترة المكيّة، ولا

(1) ابن كثير، ج1، ص416.

(2) يحضر هذا الخلط في جميع مصنّفات السيرة. انظر مثلاً: ابن إسحاق، ف119، ص90. والحلبي، ج1، ص201.

(3) (الجن: 72/ 14).

سيّما الفترة المكيّة الثانية، لأنها الفترة التي تمّ فيها رسم ملامح العقيدة في الجنّ[1]. وسنحاول، من خلال قراءة متمهّلة تُراعي تاريخية نزول السور، بيان تشكّل عقيدة محمد حول الجنّ. ونشير بدءاً إلى أننا سنعتمد ترتيب نولدكه وبلاشير لسور هذه الفترة[2].

1- لقد مثّل الجنُّ «إرثاً اعتقادياً يصعب إدماجه» في العقيدة الناشئة، على حدّ عبارة ي. شلحد؛ فالراجح أن محمداً حار في تصنيف الجنّ، وردّهم إلى منزلة واضحة، ولا سيّما بعد أن ميّز بين عالم القوى المفارقة الخيّرة (الملائكة) وعالم القوى المفارقة الشريرة (الشياطين)، وقطع النسب بينهما وبين عالم الجنّ. وممّا يؤكد لنا ذلك تأخّر بيان العقيدة في الجن حتّى نزول سورة الجن (72، 64). والحال أن الاتهام بالجنون بدأ قبل ذلك بفترة ليست بالهيّنة؛ فقد مال المشركون إلى القول بجنون محمد باكراً، منذ التكوير (81، 18)، ولقد عنى الجنون عندهم إقامة صلة ما بالجنّ، ولئن كنا سنعود إلى هذه القضية لاحقاً، فإننا نشير في هذا السياق إلى وقوف المشركين على مفارقة هي أن يعقد محمد صلة ما بالجنّ عندهم، وأن يرفض في الآن نفسه الآلهة «بنات الجنّ»! فكانت الإجابة المحمدية في النجم (53، 30) بقطع الصلة بين الجنّ والملائكة، والسكوت عن بيان العقيدة في الجنّ.

---

(1) يربط ابن هشام بين عودة الرسول من الطائف وبين استماع الجنّ إلى القرآن ونزول سورة الجن (ابن هشام، ج2، ص19). ومعلوم أن محمداً لجأ إلى الطائف بعد موت عمّه أبي طالب، ما يجعل تاريخ نزول سورة الجنّ موافقاً للسنة السابعة للبعثة تقريباً، أو قبل ذلك بقليل. ويظلُّ تحديد الفترات المكيّة الثلاث تحديداً دقيقاً أمراً عسيراً؛ لاضطرابات في التورخة. وكل ما يمكن قوله أن رسم ملامح العقيدة في الجن كان متأخّراً، لاحقاً لحادثة الآيات الشيطانية. انظر: جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكّة، ص283-290.

(2) انظر الملحق آخر هذا الفصل. وسنذكر السور متبوعة بترقيمين؛ يُحدّد الأول ترتيب السورة في المصحف، ويحدد الثاني ترتيب السورة في النزول عند بلاشير. مثلاً: (الجن: 72/ 64).

ويُلاحظ المتأمّل في نسق المعارضة المكيّة تكاثف حضور «الاتهام» بالجنون في سور الفترة المكيّة الثانية، ولا سيّما في السور السابقة مباشرةً لسورة الجن (72، 64). فقد تكرّر هذا الاتهام في الذاريات (50، 51)، والقلم (68، 52)، والصافات (37، 53)، والقمر (54، 51)، والدخان (44، 55)، والحجر (15، 59)، حتى يمكن القول: إنّ محمّداً قد جُرّ إلى بيان عقيدته في الجنّ جرّاً؛ فلقد اشتدت المعارضة بعد حادثة الآيات الشيطانية ونزول سورة النجم (53، 60)، واشتدّ إلحاق الأذى بمحمد، وهو أذى نفسي تمثّل في نعته بالمجنون، فكان لزاماً عليه حينئذٍ أن يردَّ عن نفسه ذلك، وهو ما لن يتمَّ إلا ببيان منزلة الجنّ.

2- يُشير الخبر السابق إلى رمي الجنّ بالشهب، وهي فكرة قرآنية، بيدَ أن لهذه الفكرة تاريخاً. لقد قلنا سابقاً إن محمداً قسّم القوى المفارقة إلى ملائكة وشياطين، وسكت عن الجنّ، ودليلنا على ذلك أن الرمي بالشهب الحارقة والعزل عن تسمّع أخبار الوحي تعلّق في البداية بالشياطين لا بالجنّ؛ وردَ ذلك في (الصافات: 37، 53/ 6-10)، و(الشعراء: 26، 58/ 212)، و(الحجر: 15، 59/ 16-18)، وهي كلّها سور سابقة لسورة الجن؛ بل إن مقارنة بين الآيات المتعلقة بالشيطان والآيات المتعلقة بالجن تكشف عن تحوّل تمّ من خلاله استبدال الجنّ بالشيطان:

سورة (الصافات: 37، 53/ 6- 10): ﴿إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِزِينَةٍ ٱلۡكَوَاكِبِ ۝٦ وَحِفۡظٗا مِّن كُلِّ شَيۡطَٰنٖ مَّارِدٖ ۝٧ لَّا يَسَّمَّعُونَ إِلَى ٱلۡمَلَإِ ٱلۡأَعۡلَىٰ وَيُقۡذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٖ ۝٨ دُحُورٗاۖ وَلَهُمۡ عَذَابٞ وَاصِبٌ ۝٩ إِلَّا مَنۡ خَطِفَ ٱلۡخَطۡفَةَ فَأَتۡبَعَهُۥ شِهَابٞ ثَاقِبٞ﴾.

(سورة الجن: 72، 64/ 8- 9): ﴿وَأَنَّا لَمَسۡنَا ٱلسَّمَآءَ فَوَجَدۡنَٰهَا مُلِئَتۡ حَرَسٗا شَدِيدٗا وَشُهُبٗا ۝٨ وَأَنَّا كُنَّا نَقۡعُدُ مِنۡهَا مَقَٰعِدَ لِلسَّمۡعِۖ فَمَن يَسۡتَمِعِ ٱلۡأٓنَ يَجِدۡ لَهُۥ شِهَابٗا رَّصَدٗا﴾.

لا يمكن تأويل هذا التماثل بالقول: لا فرق بين رمي الشيطان بالشهب ورمي الجن بالشهب جرياً على سنّة العرب في إطلاق لفظ شيطان على الجن

لسببين: أولهما أن لفظ «شيطان» غدا، منذ حادثة الآيات الشيطانية، اصطلاحاً خاصّاً بقوى الشرّ، فضلاً عن تميّز الشيطان عن الجنّ بظهور قصة إبليس، باعتباره ملكاً عاصياً في سورة (الحجر: 15، 59/ 28- 43). وتميّز الجنّ عن الشياطين من جهة الخلق، باعتبار الجنّ كائنات قد خلقت من نار السموم في السورة نفسها (الحجر: 15، 59/ 27)؛ بل قبل ذلك بفترة طويلة (الرحمن: 55، 28/ 15)؛ وثانيهما أن النظرة إلى الجنّ التي تؤسّسها سورة الجن تميِّز تماماً بين الجنّ والشياطين، باعتبار الجنّ مخلوقات خيّرة وشريرة، بينما ترفل الشياطين في الشقاء الأبدي.

الراجح، إذاً، أن الخلط بين رجم الشياطين بالشهب، ورجم الجنّ بالشهب، في الخبر الذي انطلقنا منه، مردّه إلى القرآن، وليس ذلك خلطاً في الحقيقة؛ بل هو تطوّر، أو قلْ هو حلٌّ لمعضلة إدراج الجنّ في المنظومة الاعتقادية الجديدة الناشئة.

3- يقف الباحث في المقالة القرآنية في الجنّ، إذاً، على تطوّر انتهى إلى القول بمنع الجنّ من الصعود إلى العوالم العلية. وقد كان ذلك على التدريج؛ فتمت الإشارة أوّلاً إلى خلق الجنّ في سورة الرحمن، ولا نظنُّ ذلك يختلف عمّا يعتقده الجاهليون، ثم تدرّج الأمر نحو التصريح برفض النسب القائم بين الله والجنّ في (الصافات: 37، 53/ 149- 159): ﴿فَٱسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ ٱلْبَنَاتُ وَلَهُمُ ٱلْبَنُونَ ﴿149﴾ أَمْ خَلَقْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ إِنَٰثًا وَهُمْ شَٰهِدُونَ ﴿150﴾ أَلَآ إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ﴿151﴾ وَلَدَ ٱللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿152﴾ أَصْطَفَى ٱلْبَنَاتِ عَلَى ٱلْبَنِينَ ﴿153﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿154﴾ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿155﴾ أَمْ لَكُمْ سُلْطَٰنٌ مُّبِينٌ ﴿156﴾ فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبِكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿157﴾ وَجَعَلُوا۟ بَيْنَهُۥ وَبَيْنَ ٱلْجِنَّةِ نَسَبًا ۚ وَلَقَدْ عَلِمَتِ ٱلْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ ﴿158﴾ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾. وفي (الزخرف: 43/ 16 و19): ﴿أَمِ ٱتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَىٰكُم بِٱلْبَنِينَ﴾ و﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا ۚ أَشَهِدُوا۟ خَلْقَهُمْ ۚ سَتُكْتَبُ شَهَٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ﴾. لقد مرّ القرآن إذاً من التلميح إلى رفض العقيدة في النسب بين الله والجنّ في (النجم: 53، 31/ 21) بنسف الاعتقاد

بالآلهة-الملائكة إلى التصريح بأن لا نسب بين الله والجنّ في (الصافات: 37، 53)، و(الزخرف: 43، 63) لاحقاً. بيدَ أن كلّ ما ذكر لا يمسّ بقدرة الجنّ على الاتصال بعالم الغيب؛ فالآيات تنكر زواج الله من الجنّ، لكنها لا تنكر علم الجن واتصالهم بالملأ الأعلى. ولن يتم ذلك إلا لاحقاً في سورة (الجن: 72، 64) حين تمّ تجريدهم من كلّ سلطة، وذلك بالاستعاضة عن رمي الشياطين بالشهب الحارقة برمي الجنّ بالشهب عزلاً لهم عن تسمّع أنباء الغيب. فما الذي ألجأ محمداً إلى أن يخطو هذه الخطوة بما فيها من حرج؟ لعلّ أهمه «الخلط» بين الشياطين والجنّ.

نعتقد أن الإجابة كامنة في السور السابقة لسورة الجنّ. لقد أشرنا سابقاً إلى تكاثف «الاتهام» بالجنون قُبيل سورة الجنّ، وقد عنى ذلك عندهم إقامة صلةٍ ما بالجنّ؛ فـ «وصفه بالجنون يتكرّر كثيراً، وهو إلى حدٍّ ما تصديق للنبي في كونه يتلقّى وحياً وعلماً بالغيب، ويسمع أموراً غريبةً، وهو نقيض الافتراء، حيث يكون النبي في هذه الصورة هو الذي أبدع القرآن بوعي منه وعن رؤية. واضح أن "الجنون" في القرآن لا يعني الاختلاط العقلي وذهاب العقل والتمييز؛ بل المقصود بذلك أن محمداً مسكون من الجن، أو له تابع منهم ممتلك له يُملي عليه أقواله بصفة من الصفات (possédé). ولقد كان العرب يؤمنون بوجود هذه الكيانات... وكانت كثير من الحضارات؛ بل كلّها تقريباً، ترى أن إجابات المتنبئين بالمستقبل (oracles) هي وحي إلهي، أو أن الشعر يأتي عن إله ثمّ عن شيطان داخلي، أو تابع ما خارج عن الإنسانية»[1].

إذاً، الجنّ هم مصدر علم الكاهن والشاعر، ووسم محمد بالجنون هو وسم له بالشعر والكهانة. والقرآن نفسه يشهد على تلك الصلة: ﴿فَذَكِّرْ فَمَآ أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ ﴿٢٩﴾ أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ﴾

(1) جعيط، هشام، الوحي والقرآن والنبوّة، ص85-86، كذلك:

- Andrae, (T), Mahomet: sa vie et sa doctrine, pp. 27-29.

- Welch, (A.T), art: Madjnún, dans EI^2.

[الطور: 52، 22/ 29-30]. وقد أبنّا، في الفصل الأول من عملنا، علاقة الشاعر والكاهن بالغيب في نظر أهل الجاهلية، وانتهينا إلى أن صاحب أمثال الشاعر من المتصلين بالغيب (رئي، تابع، شيطان...) ينتمي إلى عالم الجن- الوسطاء بين الله وعباده، وإلى أن الكلام النبوئي الصادر عن الشاعر والكاهن قد أسّس لنفسه سنّة تجلّت في وحدة الأعراض (الانخطاف) ووحدة الشكل (الخطاب الموقع بالسجع: الشعر، سجع الكهان)، كما بينّا أن هؤلاء المتصلين بالغيب قد تمتّعوا بمنزلة أثيرة داخل جماعاتهم استمدّوها من الكلمة المفارقة، وتساءلنا عن سبب استئثار محمد بالوحي دون الكاهن والشاعر[1].

لقد واجه محمد هذا السؤال ضمنياً من خلال «الاتهام» بالشعر والكهانة والسحر؛ أي «الاتهام» بعقد صلة بالجنّ. ولقد احتفظت السيرة بمثل تلك المعارضة، وإن كانت قد أضفت عليها رداءً إسلامياً: «قالوا (المشركون): نقول كاهن. قال الوليد بن المغيرة: لقد رأينا الكهّان فما هو بزمزمة الكاهن ولا بسجعه، قالوا: فنقول: مجنون. قال: ما هو بمجنون. لقد رأينا الجنون وعرفناه فما هو بخنقه ولا تخالجه ولا وسوسته. قالوا: فنقول شاعر. قال: ما هو بشاعر. لقد عرفنا الشعر كلّه رجزه وهزجه وقريضه ومقبوضه ومبسوطه فما هو بالشعر. قالوا: فنقول: ساحر. قال: ما هو بساحر. لقد رأينا السحّار وسحرهم فما هو بنفثهم ولا عقدهم»[2].

لقد ردّ المشركون علم محمد إلى مفارق مألوف لديهم: الجن، وهم في ذلك لا يقدحون في علمه بقدر ما يجدّون في تفسير الظاهرة بحسب عقائدهم في المفارق-الوسيط. وتنامى ذلك الأمر قُبيل سورة الجنّ، وأضحى الرفضُ واضحاً، والعداءُ جلياً بدايةً من الفترة المكيّة الثانية بسبب التعرّض إلى الآلهة كما أسلفنا.

---

(1) راجع الفصل الأول من الباب الأول من عملنا: الوحي قبل البعثة.

(2) ابن إسحاق، ف156، ص131. كذلك: ابن هشام، ج1، ص196.

قدّم القرآن إجابةً أولى على ذلك في سورة الشعراء، نافياً وسم محمد بالشاعر: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ ﴿٢٢١﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٢٢٢﴾ يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ ﴿٢٢٣﴾ وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانتَصَرُوا مِن بَعْدِ مَا ظُلِمُوا ۗ وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: 26، 58/ 221-227][1].

تُقدّم هذه الآيات إجابةً أولى على طعون المشركين، تمّ فيها التمييز بين محمد والشاعر انطلاقاً من سمتين: الأولى أن مصدر علم الشاعر الشيطان المكلّف بالغواية؛ لذلك اتبع الشاعرَ الغاوون؛ أي من تملّكهم الشيطان.

والثانية كذب الشاعر: «يقولون ما لا يفعلون»، ولعلّه كذب مأتاه جهة علم الشاعر: الشياطين «يلقون السمع وأكثرهم كاذبون»؛ فالشهب الحارقة تمنعهم من استراق السمع فيلجؤون إلى الاختلاق والكذب.

لكن هذه الإجابة ليست شافية على عكس ما يعتقده م. زواتلر[2]؛ فنسبة الشعر إلى الشيطان بمعناه الجديد محرجة؛ لأن الشيطان صار في البنية الاعتقادية الجديدة رديفاً للشرّ، وليس الشاعر شريراً من وجهة نظر المشركين والإسلام الوليد أيضاً.

كما أن كذب الشعراء وافتراءهم «يقولون ما لا يفعلون» قد ينسحب كذلك

---

(1) انقسم المفسّرون بين القول بمكيّة هذا المقطع والقول بمدنيّته. راجع الطبري: جامع البيان، ج19، ص143-150. والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج13، ص97-103. وواضح من السياق ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ﴾ أن المقطع مكّي؛ إذ تعلق بمصدر العلم والحجاج في الوحي ونفي «تهمة» الشعر عن محمد. وقد نزّل م. زواتلر هذا المقطع نحو سنة 617؛ أي السنة السابعة للدعوة (الفترة المكيّة الوسطى). انظر:

Michael Zwettler, A mantic manifesto: the sura of «the poets» and the qur'ānic foundations of prophetic authority, dans James. L. Kugel: Poetry and prophecy, p. 84.

(2) Ibid, p. 84.

على محمّد؛ فهو لم يُبِنْ عن حجّة تدعم ادعاءه تلقي الوحي، ولا سند من الأفعال لما يحدث به من الأقوال (البعث، والقيامة، والجنة، والنار...). فلا فرق بين مقالة الشاعر ومقالة محمد؛ كلتاهما قول دون فعل، ورؤى دون سند في الواقع؛ كلتاهما حلم: ﴿بَلْ قَالُوٓاْ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍۭ بَلِ ٱفْتَرَىٰهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِـَٔايَةٍ كَمَآ أُرْسِلَ ٱلْأَوَّلُونَ﴾ [الأنبياء: 21، 67/ 5]. وليست تلك الإجابة شافية للتمييز بين محمد والكاهن؛ فالكاهن صادق تمام الصدق عند أهل الجاهلية.

لقد اعتقد المشركون بأن لكلّ شاعر شيطاناً، لكنّه بمعنى الصاحب من الجنّ لا بمعنى الشيطان القرآني. لذلك كلّه، استدعى الأمر الخطوة الآتية في بيان العقيدة حول الجنّ، وحسم الإجابة عن «تهمة» الشعر والكهانة، وكان ذلك في سورة الجنّ بظهور مقالتين: مقالة رمي الجن بالشهب الحارقة، وقطع الطريق من ثمّة على الشاعر والكاهن وغيرهما، ومقالة افتراق الجنّ إلى مسلمين وكفّار؛ أي إلى أخيار وأشرار، وكأنما هي عودة إلى الإرث الاعتقادي الجاهلي لكن بمفاهيم جديدة. إن الخطوة الأساسية التي أنجزها القرآن تمثّلت في طرد الجنّ، مسلمين وكفّاراً، من العالم العلوي، وفصم عُرا العلاقة نهائياً بين الجنّ والملائكة[1]. وهكذا استأثر محمد بالوحي دون الكاهن والشاعر.

4- لقد أقمنا تحليلنا حول تغيير بنية المفارق على فكرتين أساسيتين هما: إدخال مفهوم الشيطان التوراتي إلى عالم المفارق، واستيعاب الجنّ ضمن البنية الجديدة قسراً بسبب البحث عن التمايز عن الشاعر والكاهن. وقد حاولنا النظر إلى البنية الجديدة وهي تتشكّل، مهتدين بترتيب السور تاريخياً.

---

(1) يبدو لنا استنتاج ي. شلحد القائل بانقسام القوى الخفية نهائياً إلى قوى الشرّ (الشياطين) ومجالها العالم السفلي، وقوى الخير (الملائكة) ومجالها العالم العلوي، استنتاجاً غير دقيق؛ فقد تكوّنت قوى العالم السفلي من الجنّ (خيّرهم وشريرهم) ومن الشياطين، بينما تمحّضت قوى العالم العلوي إلى قوى الخير (الملائكة). انظر: Chelhood, (J), structures du sacré chez les arabes, p. 71.

ويمكن القول: إن أهمّ عقبة اعترضت محمداً هي عقبة التوفيق بين البنية الموروثة (الجن خاصةً) والبنية الجديدة (الشياطين/الملائكة)[1]. ويبدو أن الصراع مع جهات العلم المنافسة (الشعراء والكهان) قد فرض الإبقاء على الجنّ وتحوير منزلتهم: «حدثني سلمة بن شبيب، حدثنا الحسن بن أعين، حدثنا معقل، عن الزهري، أخبرني يحيى بن عروة، أنه سمع عروة يقول: قالت عائشة: سأل أناس رسول الله ﷺ عن الكهان؟ فقال لهم رسول الله: ليسوا بشيء. قالوا: يا رسول الله، فإنهم يحدثوننا بالشيء فنجده حقاً. قال رسول الله: تلك الكلمة من الجنّ؛ يخطفها الجني، فيقرّها في أذن وليّه قرّ الدجاجة، فيخلطون فيها أكثر من مئة كذبة»[2].

هكذا نفهم الانتقال من تحدي الشيطان قبل سورة الجن: ﴿وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ ٱلشَّيَٰطِينُ ۝٢١٠ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ ۝٢١١ إِنَّهُمْ عَنِ ٱلسَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ﴾ [الشعراء: 26، 58/ 210-212] إلى تحدي الجنّ بعد سورة الجن: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 17، 74/ 88]، كذلك: (الأنعام: 6، 91/ 119، 128، 130).

وما يؤكّد الارتباط الوثيق بين مناوأة الشعراء والكهّان وبين سورة الجنّ وما جاء فيها من تحوير في صورة الجنّ وعلاقتهم بالمفارق، فضلاً عن ارتباط النظرة القرآنية في المفارق بالمعارضة المكيّة، أنّنا نعثر قبل سورة الجنّ على فكرة تحدي الجنّ دون أن يكون ذلك التحدي على علاقة

(1) نُلاحظ أن من أهم مظاهر عقبات التوفيق بين البنية الموروثة والبنية الجديدة التمييز حيناً بين الجنّ والشياطين، والخلط بينهما حيناً آخر؛ فالشياطين هم الذين يقومون بخدمة سليمان: (الأنبياء: 21/ 28) و(ص: 38/ 37). أمّا في (النمل: 27/ 39)، فالجن هم من يقومون بذلك! وهو ما يؤكّد قول ي. شلحد: «إن الجنّ قد مثّلوا إرثاً اعتقادياً صعب إدماجه» بسبب ظهور الشيطان واختصاصه بالشرّ، بحسب رأينا.

(2) صحيح مسلم، كتاب السلام (الطب)، باب تحريم الكهانة وإتيان الكهان.

بالخطاب المحمدي (القرآني): ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ إِنِ ٱسۡتَطَعۡتُمۡ أَن تَنفُذُواْ مِنۡ أَقۡطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ فَٱنفُذُواْۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلۡطَٰنٖ﴾ [الرحمن: 55، 28/ 33]. أمّا التحدّي بالخطاب القرآني، فلئن وُجِد قبل سورة الجن، فإنه لم يكن تحدياً للجنّ البتة: ﴿أَمۡ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُۥۚ بَل لَّا يُؤۡمِنُونَ﴿33﴾ فَلۡيَأۡتُواْ بِحَدِيثٖ مِّثۡلِهِۦٓ إِن كَانُواْ صَٰدِقِينَ﴾ [الطور: 52، 22/ 33-34]. إن هذه المقارنة بين ما جاء قبل سورة الجن وما جاء بعدها، في ما يتعلق بالحجاج حول مصدر الخطاب القرآني، يؤكد لدينا مركزية سورة الجن في تطور العقيدة القرآنية حول المفارق.

5- تفطّنت مصنّفات السيرة النبوية إلى العلاقة الوطيدة بين طرد الجن من العالم العلوي وبين السعي إلى هدم جهات العلم المنافسة من شعراء وكهّان...، فجمعت بين رمي الجنّ بالشهب وإسلام الكهّان: إسلام الغيطلة كاهنة بني سهم، وإسلام كاهن جنب: بطن من اليمن، وإسلام سواد بن قارب كاهن دوس[1]؛ بل إن خبر رمي الجنّ بالشهب يُشير صراحةً إلى انقطاع الكهانة: «قال ابن إسحاق، وذكر محمد بن مسلم بن شهاب الزهري عن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، عن عبد الله بن العباس عن نفر من الأنصار، أن رسول الله ﷺ قال لهم: ماذا كنتم تقولون في هذا النجم الذي يُرمى به؟ قالوا: يا نبي الله كنّا نقول حين رأيناها يُرمى بها: مات ملك ملك ملك، مات مولود ولد مولود. فقال رسول الله: ليس ذلك كذلك، ولكن الله تبارك وتعالى كان إذا قضى في خلقه أمراً سمعه حملة العرش، فسبّحوا... فيقال لهم: ممّ سبحتم؟ فيقولون: قضى الله في خلقه كذا وكذا، للأمر الذي كان، فيهبط به الخبر من سماء إلى سماء حتى ينتهي إلى السماء الدنيا، فيتحدثوا به، فتسترقه الشياطين بالسمع على توهُّم واختلاف، ثم يأتوا به الكهّان من أهل الأرض فيحدّثوهم به فيخطئون ويصيبون، فيتحدّث به الكهان

(1) انظر مثلاً: ابن هشام، ج1، ص150-151. كذلك: ابن إسحاق، ف119، ص90.

فيصيبون بعضاً ويخطئون بعضاً، ثم إن الله -عزّ وجلّ- حجب الشياطين بهذه النجوم التي يُقذفون بها، فانقطعت الكهانة اليوم، فلا كهانة»[1].

هكذا تمّ طرد الجنّ من العالم العلوي، وانقطعت الكهانة لقصورها عن مرتبة النبوّة، لا لفذاذة في شخص النبي؛ بل لقصور في صاحب الكاهن: لقد أعاد القرآن تنظيم «عالم السماء» بما يسمح بتفوّق النبوة على ما سواها من أنماط العلم المنافسة: الكهانة والشعر والسحر...[2]. ولم تكتفِ مدونة السيرة بذلك؛ بل أرست، استناداً إلى القرآن، مرتبةً جديدةً للجنّ لا تختلف عن مرتبة الإنسان، وتمّ إدماج هذه المخلوقات في الصراع الدائر بين محمّد ومناوئيه، فكان منهم المسلمون وكان منهم المشركون، وهم منتظمون أيضاً في جماعات شأن البشر: «ثم إن رسول الله ﷺ انصرف من الطائف راجعاً إلى مكّة حين يئس من خير ثقيف، حتى إذا كان بنخلة قام من جوف الليل يُصلي، فمرّ به النفر من الجنّ الذين ذكرهم الله تبارك وتعالى. وهم، فيما ذكر له، سبعة نفر من جنّ أهل نصيبين، فاستمعوا له، فلما فرغ من صلاته ولّوا إلى قومهم منذرين قد آمنوا وأجابوا إلى ما سمعوا، فقصّ الله خبرهم عليه...»[3].

لم يقتصر أهل الأخبار على ذكر إيمان الجنّ بمحمد فحسب؛ بل توسّعوا في ذلك، فذكروا سيادة محمد عليهم، فتراهم يهرعون إليه ليحكم بينهم

---

(1) ابن هشام، ج1، ص149-150. السهيلي، ج1، ص138-139. الحلبي، ج1، ص200-201.

(2) Voir: Chabbi, (J), le seigneur des tribus, chap III: le prophète denié, pp. 177-232
لكنّنا لا نوافق الباحثة موافقةً تامّةً على قولها: «إن القرآن أعاد إنتاج الطريقة التقليدية للاتصال بالمقدّس/الغيب التي كانت رائجة في القبيلة».

(3) ابن هشام، ج2، ص19. والخبر يرتدّ إلى ما ورد في (الأحقاف: 46/ 29): ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓا۟ أَنصِتُوا۟ فَلَمَّا قُضِىَ وَلَّوْا۟ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ﴾.

وليدبّر رزقهم: «عن جابر بن عبد الله قال: بينما أنا مع رسول الله ﷺ نمشي، إذ جاءت حيّة فقامت إلى جنبه وأدنت فاها من أذنه وكانت تناجيه أو نحو هذا، فقال النبي ﷺ: نعم. فانصرفت. قال جابر: فسألته فأخبرني أنه رجل من الجنّ وأنه قال له: مُرْ أمّتك لا يستنجوا بالروث ولا بالرمّة فإن الله جعل لنا في ذلك رزقاً»[1]. فلا غرو حينئذٍ أن يسود محمد على الكاهن والشاعر: صنيعة الجن، وأن يتفوّق خطابه على خطابهما. إن وصف هؤلاء الجنّ دلّ كذلك في مصنّفات السيرة المتأخّرة على انحطاط مرتبة الجنّ؛ فلقد تلبّس الجن في هيئاتهم بالحيّات والكلاب، واقتصروا في طعامهم على العظام والروث والبعر[2]. وذلك دليل، في رأينا، على انحطاط الجنّ وارتباطهم بالعالم الأرضي وعجزهم عن الترقّي إلى عالم السماء.

الخلاصة:

نخلص إذاً ممّا تقدّم إلى القول:

- إن مقالة الوحي قد استوجبت تغييراً في بنية المفارق؛ فظهر الشيطان باعتباره كائناً مفارقاً منذوراً إلى الشرّ، وهو بهذا المعنى كائن جديد استعاره محمد من أهل الكتاب؛ وأضحت ثنائية خير/شر مبنية على أساس ثنائية ملائكة/شياطين. وقد كانت حادثة الآيات الشيطانية مثالاً إجرائياً للتمييز بين الملائكة والشياطين. أمّا الأساس الثاني لذلك التغيير، فقد تعلّق بالجن، وهو تغيير تمّ على التدريج بدءاً بقطع العلاقة بين الجنّ والملائكة، وانتهاءً بطرد الجن من العالم العلوي.

(1) السهيلي، ج1، ص263.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص136. وانظر كذلك تفسير الطبري لآية الأحقاف المذكورة سابقاً: جامع البيان، ج26، ص39-41. كذلك: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج16، ص140-141. وتقود ملاحظات ي. شلحد إلى أن عدم حلول الجنّ في صور الطيور في الإسلام، على عكس الجاهلية، دليل على انقطاع صلة الجنّ بالعالم العلوي. انظر: Chelhod, (J), structures du sacré chez les arabes, pp. 72-74.

- لقد ارتبط هذا التغيير بنسق تنامي المعارضة المكيّة، وهي معارضة انتهت إلى رمي محمّد بالجنون؛ أي رميه بإقامة صلة بالجنّ شأن الشعراء والكهّان، ومن ثمّة ظهرت مقالة عزل الجنّ عن تسمّع أخبار السماء سعياً إلى سحب سلطة الكلمة المفارقة من الكاهن والشاعر. وأسّس ذلك كلّه إلى انفراد محمد بالحقيقة الغيبية، وتحدي أرباب الكلام (الشعراء والكهان) بالقرآن.

- إن مختلف أخبار السيرة في الملائكة والجنّ والشياطين لم تكن إبداعاً تفتقت عنه مخيّلة الإخباريين المسلمين بقدر ما كانت تفسيراً لما ورد مجملاً في القرآن، وتوسعةً وإتماماً؛ لذلك سعينا في بيان علاقة محمد بالمفارق إلى المراوحة بين أخبار السيرة النبويّة ومنطوق الآيات القرآنية. **لقد كان القرآن يحاور عقائد القوم في المفارق، ويتعامل مع معارضة المكيين للوحي؛ ولم يتمّ له التأسيس للوحي إلا انطلاقاً من تغيير بنية المفارق، وإعادة تنظيم عالم السماء** .ولا شكّ عندنا في أنّ القول بالوحي يفترض كذلك إعادة تنظيم عالم الأرض. ذلك ما سنراه من خلال البحث في علاقة محمّد بالجماعة.

ملحق بترتيب السور المكيّة ترتيباً تاريخياً

(نقلاً عن: جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكّة، ص185-194)

ترتيب بلاشير:

I- الفترة المكية الأولى		28	الرحمن 55	55	الدخان 44	82	الزمر 39
1	العلق 96	29	القدر 97	56	ق 50	83	العنكبوت 29
2	المدّثر 74	30	النجم 53	57	طه 20	84	لقمان 31
3	قريش 106	31	التكاثر 102	58	الشعراء 26	85	الشورى 42
4	الضحى 93	32	العلق (بدءاً من آ6)	59	الحجر 15	86	يونس 10
5	الشرح 94	33	المعارج 70	60	مريم 19	87	سبأ 34
6	العصر 103	34	المزمّل 73	61	ص 38	88	فاطر 35
7	الشمس 91	35	الإنسان 76	62	يس 36	89	الأعراف 7
8	الماعون 107	36	المطفّفون 83	63	الزخرف 43	90	الأحقاف 46
9	الطارق 86	37	المدثّر (بدءاً من آ8)	64	الجن 72	91	الأنعام 6
10	التين 95	38	المسد 111	65	الملك 67	92	الرعد 13
11	الزلزلة 99	39	الكوثر 108	66	المؤمنون 23		
12	القارعة 101	40	الهمزة 104	67	الأنبياء 21		
13	العاديات 100	41	البلد 90	68	الفرقان 25		
14	الليل 12	42	الفيل 105	69	النمل 27		
15	الانفطار 82	43	الفجر 89	70	الكهف 18		
16	الأعلى 87	44	البروج 85	III- الفترة المكية الثالثة			
17	عبس 80	45	الإخلاص 112	71	السجدة 32		
18	التكوير 81	46	الكافرون 109	72	فصلت 41		
19	الانشقاق 84	47	الفاتحة 1	73	الجاثية 45		
20	النازعات 79	48	الفلق 113	74	الإسراء 17		
21	الغاشية 88	49	الناس 114	75	النحل 16		
22	الطور 52	II-الفترة المكية الثانية		76	الروم 30		
23	الواقعة 56	50	الذاريات 51	77	هود 11		
24	الحاقة 69	51	القمر 54	78	إبراهيم 14		
25	المرسلات 77	52	القلم 68	79	يوسف 12		
26	النبأ 78	53	الصافات 37	80	غافر 40		
27	القيامة 75	54	نوح 71	81	القصص 28		

ترتيب نولدكه:

I- الفترة المكية الأولى		28	النجم 53	55	طه 20	82	لقمان 31
1	العلق 96	29	الانشقاق 84	56	الشعراء 26	83	الشورى 42
2	المدّثر 74	30	العاديات 100	57	الحجر 15	84	يونس 10
3	المسد 111	31	النازعات 79	58	مريم 19	85	سبأ 34
4	قريش 106	32	المرسلات 77	59	ص 38	86	فاطر 35
5	الكوثر 108	33	النبأ 78	60	يس 36	87	الأعراف 7
6	الهمزة 104	34	الغاشية 88	61	الزخرف 43	88	الأحقاف 46
7	الماعون 107	35	الفجر 89	62	الجن 72	89	الأنعام 6
8	التكاثر 102	36	القيامة 75	63	الملك 67	90	الرعد 13
9	الفيل 105	37	المطفّفون 83	64	المؤمنون 23		
10	الليل 92	38	الحاقة 69	65	الأنبياء 21		
11	البلد 90	39	الذاريات 51	66	الفرقان 25		
12	الشرح 94	40	الطور 52	67	الإسراء 17		
13	الضحى 93	41	الواقعة 56	68	النمل 27		
14	القدر 97	42	المعارج 70	69	الكهف 18		
15	الطارق 86	43	الرحمن 55	III- الفترة المكية الثالثة			
16	الشمس 91	44	الإخلاص 112	70	السجدة 32		
17	عبس 80	45	الكافرون 109	71	فصلت 41		
18	القلم 68	46	الفلق 113	72	الجاثية 45		
19	الأعلى 87	47	الناس 114	73	النحل 20		
16	التين 95	48	الفاتحة 1	74	الروم 30		
21	العصر 103	II-الفترة المكية الثانية		75	هود 11		
22	البروج 85	49	القمر 54	76	إبراهيم 14		
23	المزمّل 73	50	الصافات 37	77	يوسف 12		
24	القارعة 101	51	نوح 71	78	غافر 40		
25	الزلزلة 99	52	الإنسان 76	79	القصص 28		
26	الانفطار 82	53	الدخان 44	80	الزمر 39		
27	التكوير 81	54	ق 50	81	العنكبوت 29		

* * *

الفصل الثاني

في العلاقة بالجماعة

لقد أعرنا جانب التّقبّل مكانةً مركزيّةً في دراستنا للوحي المحمّدي. ونحن ننطلق من مصادرة سلّمنا بها حين النّظر في بدء الوحي مفادها أنّ النصّ (كلّ نصّ، والوحي نصٌّ بالمعنى الواسع للكلمة) لا يكتسب دلالته وحياته إلا من خلال فعل القراءة والتقبّل. وقد اقتضى منا ذلك أن ننظر في الوحي لا من جهة مصدره فحسب؛ بل من جهة متقبّليه أساساً.

وقد بنينا هذا الباب الثالث على ثالوث هو: المفارق، محمّد، الجماعة؛ وأبنّا، في الفصل الأوّل منه، صورة المفارق ووظائفه، وانتهينا إلى أنّ الوحي المحمّدي قام على تغيير بنية المفارق بما استنبط من أعوان، وبما عدّل من مفاهيم... ونحن إذ نسعى إلى دراسة علاقة محمّد بالجماعة، فإننا في الحقيقة نسعى إلى تفهّم ظاهرة الوحي، وإلى ولوجها من جهة تقبّل معاصريها لها، سواء كانوا من المعارضين أم من الأتباع؛ ذلك ما نعنيه بالجماعة.

إنّ الجماعة المكّية زمن المبعث كانت تعيش حراكاً في علاقتها بالدعوة المحمّديّة: نقضاً وإبراماً، إيماناً وجحوداً وارتداداً... لكن ذلك لا يمنع من النظر إلى معاصري محمّد باعتبارهم منقسمين إلى فريقين أساسيين: فريق يطعن في الوحي تهمّنا مقالته، وآخر يدعم الوحي يفيدنا تفهّم دوره.

ونحن نطمح، من خلال تقليب ضروب تقبل الجماعة للوحي المحمّدي، إلى الإجابة عن أسئلة منها:

- كيف نظر معاصرو الوحي إلى الوحي المحمّدي؟ وما هي الرهانات الثاوية وراء نظراتهم تلك؟
- ما هي ضروب العلاقات التي نشأت بين الجماعة وبين محمّد نبيّاً؟
- هل كان النزاع حول الوحي، تصديقاً وتكذيباً، مجرّد نزاع ديني؟

وتقوم دون الإجابة عن هذه الأسئلة؛ بل دون دراسة تقبل معاصري محمد للوحي، جملة من الصعوبات تتعلق أساساً بمصادرنا منها:

- «غموض» العبارة القرآنية في ما يتعلّق بعلاقة محمد بالجماعة، وهو غموض يعود، في رأينا، إلى سببين: أولهما بنية المصحف؛ فلئن كانت علاقة محمّد بالجماعة في بعض وجوهها مبحثاً تاريخيّاً، فإن ترتيب سور المصحف لا يجري على الحوادث والزمان؛ وأنت إذا ركنت إلى ترتيب ممّا استنبط المستشرقون واطمأننت إليه، أحرجتك مسألة ترتيب الآي... وثانيهما ميل العبارة القرآنية إلى التكثيف والإيجاز والتلميح. وتلك عبارة يضيق بها منزع التأريخ.

- قصور مصنّفات السيرة النبوية عن تبيان علاقة محمّد بالجماعة لأسباب منها: أنّ زمن التصنيف كان بعد أن أسلم الجميع، ودرس الماضي، وعفا الإسلام عما سلف، فمال المصنفون حينئذٍ إلى التغاضي عن بعض ما علموا، ومثالنا على ذلك أنّ العبّاس لا يُذكر البتّة في سيرة ابن هشام ضمن زمرة المعارضين[1]؛ ومنها أنّ المصنفين كانوا يتعبّدون بما كتبوا، فلم تسلم

(1) أسقط ابن هشام اسم العباس بن عبد المطلب من قائمة أسرى بدر، ولا شكّ في أن زمن التصنيف (زمن العباسيين) ألجأه إلى مثل ذلك السلوك. قارن: ابن إسحاق، ف475، ص287، وابن هشام، ج3، ص5. وانظر مقالنا: عصر التدوين والذاكرة: قراءة في رواية ابن هشام لسيرة ابن إسحاق، مجلة آداب القيروان، ع11، 2015م، ص29-50.

مصنّفاتهم من شوائب المبالغة والاختلاق والحذف، ومثالنا على ذلك ما حذفه ابن هشام ومن لحقه من هجاء شعراء مكة محمّداً[1]؛ ومنها صعوبة الظفر بمقالة تراعي تاريخيّة التلقّي، وتطوّر نظرة معاصري محمّد إلى الوحي، سواء كانوا من المعارضين أم من الأتباع، ومثالنا على ذلك ميل ابن هشام إلى التكرار والإجمال في باب «ما لقي رسول الله من أذى قومه»[2].

1- المعارضون:

أ- هويّة المعارضة:

قبل الخوض في مضمون المعارضة، وتحليل رهانات مقالات المعارضين في الوحي، نسوق الملاحظات الآتية المتعلقة بسيرة المعارضة:

- إن علاقة محمّد بجماعة المتقبّلين لم تُبنَ منذ البدء على أساس ثنائيّة أتباع/ معارضين؛ بل إن وجوه المعارضين وسادات مكة قد مالوا إلى محمّد في بداية أمره، وأصاخوا إلى دعوته: «قال ابن إسحاق: «... ثم إن الله -عزّ وجلّ- أمر رسول الله ﷺ أن يصدع بما جاء به، وأن يبادي الناس بأمره، وأن يدعو إليه... فلما بادى رسول الله ﷺ قومه بالإسلام وصدع به كما أمره الله، لم يبعد منه قومه، ولم يردّوا عليه -فيما بلغني- حتّى ذكر آلهتهم وعابها...»[3].

ولئن كنّا نردّ ربط المعارضة بعيب الآلهة؛ لأننا نعثر قبل سورة النّجم المتعرضة إلى الآلهة على مقاطع قرآنيّة كثيرة تصوّر العداء المتصاعد بين محمّد و«المشركين»، فإنّ ما يهمّنا في هذا السياق تأكيد غياب الرفض المكّي لدعوة محمّد: «لم يبعد منه قومه ولم يردّوا عليه».

أكان ذلك نابعاً من عدم الاهتمام بأمره، أم هو نابع من عدم الوعي بخطورة ما ادّعى؟ أو هل كان ذلك ترحيباً بولادة واحد من أرباب الكلام؟

---

(1) صرّح ابن هشام بالحذف. انظر: ج3، ص17.

(2) قارن ما ورد في: ج2، ص210، بما ورد في: ج2، ص263، من سيرة ابن هشام.

(3) ابن هشام، ج2، ص190-191.

نعتقد أن جميع هذه الافتراضات صحيحة؛ ذلك أنّ محمداً كان شخصاً غُفلاً، وُسم بـ «غلام بني عبد المطلب (الذي) يُكلَّم من السماء»؛ كما أنّ محمداً كان فيما يُبلّغ يمدح قريشاً ويفخر بها؛ بل يتغنّى بأمجادها (حادثة الفيل). والطريف أن يمجّد محمّد انتصار الشرك (قريش) على التوحيد (الحبشة النّصرانيّة) في سورة الفيل[1]؛ وتغنّى محمّد كذلك بقريش وتجارتها الرّائجة في سورة قريش. ولا نظنّ ربط مآثر قريش في حادثة الفيل وفي التجارة بـ «الربّ» مخالفاً لما يعتقده المكّيون.

أضفْ إلى ذلك أنّ محمّداً كان ميّالاً إلى سادة قريش، مستعدّاً للتّضحية بالضعفاء من أجل استمالتهم[2]. لذلك كلّه، لم يعِ المكّيون خطورة ما جاء به محمّد إلا حين أحرج انتظامهم.

تُعبّر الرواية عن ذلك الإحراج بعيب الآلهة. ولئن كان ذلك إحراجاً دينيّاً، فقد سبقه إحراج نعدّه أكثر عمقاً وخطورةً: الإحراج الاجتماعي. فلا شكّ في أن ما تضمّنته سور الفترة المكّية الأولى (الضحى، والليل، والفجر، والبلد، والماعون، والمطفّفون، وعبس، والنبأ، والعلق...) من دعوة أخلاقيّة تذمّ المال والكبْر، وما شهدته دعوة محمّد من التفاف المستضعفين حوله[3]، كان الجانب الذي فجّر المعارضة. ونحن نعثر في معارضة المكّيين على هذا التداخل بين الديني والاجتماعي؛ فمحمّد كان يُتّهم بأنه قد «شتم الآباء، وعاب الآلهة، وسفه الأحلام، وفرّق الجماعة»[4].

---

(1) Andrae, (Tor), Mahomet: sa vie et sa doctrine, p. 117.

(2) انظر سورة (عبس: 80/ 1-10)، كذلك: (الأنعام: 6/ 52- 53)، و(هود: 11/ 27-29). وراجع: جعيط، هشام، تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، ص251. كذلك: Blachère, (R), Le problème de Mahomet, p. 48.

(3) راجع: جعيط، هشام، تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، المؤمنون وأصولهم الاجتماعيّة، ص241-256.

(4) ابن هشام: ج1، ص210 و215. كذلك: ابن إسحاق، ف254، ص178.

لقد وعى المكّيون أن «الاعتراف بمحمّد نبيّاً يعني القطيعة مع النظام الاجتماعي السائد، المؤسَّس على العادات والتقاليد، المتمركز في يد الأشراف؛ فمحمّد لم يخترع فكرة التداخل بين الديني والسّياسي؛ بل ذلك ما فهمه أعداؤه بفضل ما تولّده الكراهية من بُعد نظر»[1].

إنّ المعارضة، إذاً، كانت معارضة اجتماعيّة دينيّة، وهو ما سنعمل على توضيحه لاحقاً.

- لم تبلغ معارضة المكيين محمّداً حدّ العنف البدني البتّة، فضلاً عن التفكير في قتله. وأقصى ما يمكننا العثور عليه في مدوّنة السّيرة القديمة مردّه إلى الخبر الآتي: «قال ابن إسحاق: فحدّثني يحيى بن عروة بن الزبير عن أبيه عروة بن الزبير عن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: قلت له: ما أكثر ما رأيت قريشاً أصابوا من رسول الله ﷺ فيما كانوا يظهرون من عداوته؟ قال: حضرتهم وقد اجتمع أشرافهم يوماً في الحجر، فذكروا رسول الله، فقالوا: ما رأينا مثل ما صبرنا عليه من أمر هذا الرجل قط، سفّه أحلامنا، وشتم آباءنا، وعاب ديننا، وفرّق جماعتنا، وسبّ آلهتنا... فبينما هم في ذلك؛ إذ طلع رسول الله ﷺ، فأقبل يمشي حتى استلم الركن، ثم مرّ بهم طائفاً بالبيت. فلما مرّ بهم غمزوه ببعض القول، قال: فعرفت ذلك في وجه رسول الله، قال: ثم مضى، فلمّا مرّ بهم الثانية غمزوه بمثلها، فعرفت ذلك في وجه رسول الله، ثم مرّ بهم الثالثة، فغمزوه بمثلها، فوقف ثم قال: أتسمعون يا معشر قريش، أما والذي نفسي بيده، لقد جئتكم بالذبح، قال: فأخذت القوم كلمته حتى ما منهم رجل إلا كأنما على رأسه طائر واقع، حتّى إنّ أشدّهم فيه وصاة قبل ذلك ليرفؤه بأحسن ما يجد من القول، حتى إنّه ليقول: انصرف يا أبا القاسم فوالله ما كنت جهولاً. قال: فانصرف رسول الله ﷺ حتى إذا كان الغد اجتمعوا في الحجر وأنا معهم، فقال بعضهم لبعض: ذكرتم ما بلغ منكم

(1) Andrae, (Tor), Mahomet: sa vie et sa doctrine, p.124.

وما بلغكم عنه، حتى إذا باداكم بما تكرهون تركتموه، فبينما هم في ذلك طلع عليهم رسول الله ﷺ، فوثبوا إليه وثبة رجل واحد، وأحاطوا به يقولون: أنت الذي يقول كذا وكذا، لما كان يقول من عيب آلهتهم ودينهم، فيقول رسول الله ﷺ: نعم أنا الذي أقول ذلك. قال: فلقد رأيت رجلاً منهم أخذ بمجمع ردائه. قال: فقام أبو بكر رضي الله عنه دونه وهو يبكي ويقول: أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله، ثمّ انصرفوا عنه. فإن ذلك لأشدّ ما رأيت قريشاً نالوا منه قطّ»[1].

ونحن نعتقد أن قوانين الثأر والعشيرة تجعل محمداً في منعة من القتل، وحتى من الأذى البدني[2]. أمّا الأتباع المستضعفون من الموالي والعبيد، شأن بلال وعمّار، فقد لاقوا ألواناً من التعذيب إمعاناً في إضعاف محمّد.

- إن قادة المعارضة المكّية كانوا من سادات مكة وأثريائها: أبي جهل: عمرو بن هشام بن المغيرة المخزومي، وأبي لهب: عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، والأسود بن عبد يغوث بن وهب بن زهرة، والحارث بن قيس السّهمي، والوليد بن المغيرة المخزومي، والعاص بن وائل السّهمي، وأميّة وأبي ابني خلف الجمحي، وعقبة بن أبي معيط بن أبي عمرو بن أمية، والنضر بن الحارث بن كلدة بن علقمة بن عبد مناف، وعتبة بن ربيعة بن عبد شمس، وأبي سفيان بن حرب بن أميّة...[3].

قد يذهبنّ الظنّ إلى أن مدوّنة السيرة لم تحفل بقادة المعارضة من غير السّادة جرياً على سنّة التّأريخ عند القدامى، لكن ما يرجّح لدينا أن قادة المعارضة ومؤجّجيها كانوا فعلاً من سادة قريش أمران؛ أولهما: أننا لا نعثر

---

(1) ابن هشام، ج1، ص211.

(2) جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمّدية في مكة، ص221-256. كذلك:
Andrae, (Tor), Mahomet: sa vie et sa doctrine, p. 125.

(3) راجع: ابن هشام، ج1، ص263. كذلك: جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص256-264.

في قائمة أتباع محمّد على أيّ قريشيّ من ذوي الأسنان والسّيادة، وثانيهما: معاداة القرآن المكّي للأثرياء[1].

إنّ من تذكرهم مدوّنة السيرة باعتبارهم معارضين أشدّاء كانوا من «سادة العشائر أو من كبرائها، وينتمون في أغلبهم إلى العشائر الثرية والقويّة بعددها: مخزوم، عبد شمس، سهم، جمح، أسد، زهرة.... وهم أثرياء قريش في الطائف»[2].

ترجّح هذه الهويّة الاجتماعيّة ما نذهب إليه من أن المعارضة ليست معارضة دينية فحسب؛ بل هي أشمل من ذلك وأعمق، أضف إلى ذلك أن سور الفترة المكية الثانية بدأت تشهد ظهور مفاهيم تتعلق بانقسام اجتماعي-ديني: المكذّبون/المتقون (الليل)، الطاغون/المتقون (النبأ)، الأبرار/الفجّار (الانفطار)، أهل الدنيا/أهل الآخرة (الأعلى)، أصحاب الميمنة/أصحاب المشأمة (البلد).

- حاول باحثون معاصرون النظر في طبيعة المعارضة المكيّة للوحي المحمّدي، وفي مضمون الأذى الذي ألحقه سادة مكة بمحمّد، فرصدوا نوعين من المعارضة[3]: الاستهزاء الازدرائي وغايته الهجاء والشتم

(1) (البلد: 90/ 4-7)، و(العلق: 96/ 6)، و(الهمزة: 10/ 1-4)، و(التكاثر: 102/ 1-2)، و(المسد: 111/ 1-2)، و(الفجر: 89/ 17-20).

(2) جعيط، هشام، تاريخيّة الدعوة المحمدية في مكّة، ص256-272. كذلك: وات، مونتغمري، محمد في مكّة، ص173. ويبدو وضع أبي لهب شاذاً لانتمائه إلى بني هاشم: عشيرة الرسول الضعيفة، لكنه كان قد أثرى بالتجارة، وارتبط ببني أمية بالمصاهرة (جعيط، ص260) كما أنّه لم يكن (مع العباس) أخاً شقيقاً لعبد الله وأبي طالب والزبير أبناء عبد المطلب (انظر: ابن إسحاق، ف195، ص130-131).

(3) جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص206-210. هيكل، حياة محمد، ص160-161.

- Chabbi, (J), Le seigneur des tribus: L'islam de Mahomet, p. 249.

- Andrae, (Tor), Mahomet: sa vie et sa doctrine, p. 124.

والسخرية، من مثل اعتباره حقيراً لا ينهض بأعباء النبوّة[1]، أو مفترياً[2] أو معلّماً[3]؛ والمحاجّة العاقلة الرصينة، من مثل سؤاله عن قصص الأوّلين[4]، أو عن الجبر[5]، أو مطالبته بالمعجزات[6]. فهل يعني ذلك تطوّر المعارضة المكيّة من عدم الاهتمام بأمر محمد في البداية والسخرية منه إلى الوعي بخطورة ما ادّعى ومناوأته، من ثمّ، بجدية من خلال مقارعته بالحجج.

- الحقيقة أنه لا يمكننا التمييز في مواقف المعارضين بين الاستهزاء والجدل، وذلك ما لاحظه جعيط نفسه: «يطالبونه أحياناً بإظهار آيات تبرهن على صدق رسالته كالأنبياء القدامى بتدخل إلهي مباشر. وهي مطالب قد تكون في أحوال جدية، وقد تكون في أخرى استهزائية من مثل أن ﴿تَأْتِيَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا﴾ [الإسراء: 17/ 92]، وما تبع هذه الآية من آيات فيها مطالب تعجيزية وتهكمية لكثرة سخافتها»[7].

- إنّ النّصّ القرآني يشهد على أن غاية الحجاج ليست جدية في أحايين كثيرة: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَٰبًا فِى قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [الأنعام: 6/ 7][8].

غاية المعارضة إذاً، سواء كانت محاجّة أم استهزاء، واحدة، هي تكذيب محمّد والحطّ من شأن ما ادعاه.

---

(1) (الأنبياء: 21/ 36).
(2) (ص: 38/ 7).
(3) (الفرقان: 25/ 5).
(4) نمثل لذلك بسؤالهم عن أهل الكهف (ابن هشام، ج1، ص220).
(5) (النحل: 16/ 35).
(6) (الإسراء: 17/ 90-93).
(7) جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص208-209.
(8) كذلك: (الأنعام: 6/ 25 و109 و111 و124)، (الأعراف: 7/ 132 و146). وانظر أيضاً: ابن هشام، ج1، ص217.

ما الذي يجعل المعارضين لا يؤمنون ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا﴾ [الأنعام: 6/ 111]؟

يتعلّق الأمر، في رأينا، برفض الوحي رفضاً تامّاً مهما كانت حجج محمّد عليه، ومهما كان جهده في تألّف القوم. ويدفعنا هذا الأمر إلى الأخذ بالفرضية الآتية: إنّ رفض الوحي المحمّدي إنّما هو رفض لسيادة ناشئة؛ فكما سعى الوحي إلى تغيير بنية القوى المفارقة، سعى كذلك إلى تغيير بنية الجماعة، وكانت قضية السّيادة المدخل إلى التغيير.

وسنحاول في ما يأتي التدليل على فرضيتنا انطلاقاً من خصيصة بنينا عليها الفصل السابق المتعلق بتغيير بنية المفارق هي خصيصة الاتهام بالشعر والكهانة والسّحر. ويسمح لنا التماثل، الذي أبنّا عنه في الفصل الأوّل من عملنا، بين الشاعر والكاهن وغيرهما من المتصلين بالغيب عند العرب في الجاهلية، بأن نختزل كثرة أعوان الحقيقة الغيبيّة اختزالاً إجرائيّاً نظنّ أنّ نموذج الشاعر كفيل به.

ب- نبيّ/ شاعر: الصراع على السّيادة:

إنّ وسم محمد بالشاعر وأشباهه من المتصلين بالغيب قد ذاع لدى المعارضين، ولهجت به ألسنتهم فاشتهر. وفي مصنّفات السيرة أخبار كثيرة في هذا الباب، لعلّ أهمّها الخبر الآتي: «... ثم إنّ الوليد بن المغيرة اجتمع إليه نفر من قريش، وكان ذا سنّ فيهم، وقد حضر الموسم، فقال لهم: يا معشر قريش، إنه قد حضر هذا الموسم، وإن وفود العرب ستقدم عليكم فيه، وقد سمعوا بأمر صاحبكم هذا، فأجمعوا فيه رأياً واحداً، ولا تختلفوا فيكذب بعضكم بعضاً، قالوا: أنت يا أبا عبد شمس فقل وأقم لنا رأياً نقول به، قال: بل أنتم قولوا أسمع، قالوا: نقول كاهن، قال: لا والله ما هو بكاهن، لقد رأينا الكهان فما هو بزمزمة الكاهن ولا بسجعه، قالوا: فنقول مجنون، قال: ما هو مجنون. لقد رأينا المجنون وعرفناه، فما هو بخنقه ولا تخالجه ولا

وسوسته. قالوا: فنقول شاعر، قال: ما هو بشاعر. لقد عرفنا الشعر كله رجزه وهزجه وقريضه ومقبوضه ومبسوطه، فما هو بالشعر، قالوا: فنقول: ساحر، قال: ما هو بساحر، لقد رأينا السحرة وسحرهم فما هو بنفثهم ولا عقدهم، قالوا: فما نقول يا أبا عبد شمس؟ قال: والله إن لقوله لحلاوة وإنّ أصله لعذق (متشعّب) وإن فرعه لجناة (مثمر). وما أنتم بقائلين من هذا شيئاً إلا عرف أنه باطل وإن أقرب القول فيه لأن تقولوا ساحر جاء بقول هو سحر يفرق به بين المرء وأبيه، وبين المرء وأخيه، وبين المرء وزوجته، وبين المرء وعشيرته، فتفرقوا عنه بذلك»[1].

ويحضر الاتهام بالشعر والسحر والكهانة والجنون حضوراً لافتاً في النّصّ القرآني[2]، إلا أن الاتهام بالشعر بدا لنا غالباً لسببين: أوّلهما أن سور الفترة المكية الثانية (الشعراء، ويس، والأنبياء) احتفظت من تلك التهم بتهمة الشعر، وهي سور الفترة التي اشتدّ فيها العداء وترسّخ، وثانيهما أن معارضيه عاملوه باعتباره شاعراً، كأن يغروا به شعراءهم، وأن يردّوا على مقالته شعراً[3].

إن وسم النبيّ بالشاعر ليس من باب الاستهزاء ولا الشتم أو الهجاء، وإنّما هو حكم جدّي يكشف عن طبيعة تلقّيهم ما جاءهم به صاحبهم. لقد اجتهدوا «في توصيف شخصية الرجل، وشكل دعوته حسب ما تمليه عليهم تراكيبهم الذهنية»[4]. ولقد أبان محمد، من خلال وحيه، عن جملة من الملامح شابه بها الشاعر عندهم، نحصيها في ما يأتي:

---

(1) ابن هشام، ج1، ص196. كذلك: ابن إسحاق، ف196 (نعني بـ: ف196 الفقرة 196 من كتاب ابن إسحاق، وقد نشر الكتاب مرقماً بحسب الفقرات/الأخبار إضافة إلى الصفحات، وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً)، ص131- 132.

(2) (الطور: 52/ 29)، (الحاقة: 69/ 41-42)، (الصافات: 37/ 36)، (الشعراء: 26/ 224)، (يس 36/ 69)، (الأنبياء 21/ 5).

(3) ابن هشام، ج1، ص264. هيكل، حياة محمّد، ص160.

(4) جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكّة، ص207.

- جهة العلم: أبنّا في الفصل الأوّل من عملنا عن اعتقاد العرب باتصال الشاعر بجهة علم مفارقة تهَبه الشعر فيرويه الشاعر عنها، اشتهرت عندهم تسميتها بـ «شياطين الشعراء». وهي ليست الشياطين بالمعنى الإسلامي، وإنما هي من الجنّ الجاهلي المتصلين بالله. فلا فرق إذاً، وفق بنية عالم المفارق الجاهلية، أن يسمّي محمد صاحبه ملكاً، أو أن يسمّيه الجاهليون تابعاً أو صاحباً. ولا نظن التمييز الذي أقامه إيزوتسو (Izutsu)، وتابعه عليه م. زواتلر[1] (Zwettler)، بين النبي والشاعر، في ما يتعلّق بتناقل العلم، راجحاً. وهو تمييز على الشكل الآتي:

الوحي: الله ← الكائن المفارق ← النبي ← الجمهور

الشعر: الكائن المفارق ← الشاعر ← الجمهور

ونحن نردّ ذلك التمييز لأنّ الجنّ (ملهمي الشاعر وأمثاله) متصلون بالله عند الجاهليين؛ بل هم ذوو نسب به، ومن ثمّ كان الخطاب الذي يلقونه إلى الشاعر مفارقاً لصلتهم بالله. ولعلّ التغيير الذي أحدثه الخطاب القرآني في بنية القوى المفارقة[2] كان جهداً لتوقّي الالتباس بين مصدر علم النبي ومصدر علم الشاعر.

- الأعراض: إن الأعراض البادية على جسد المتصل بالغيب تعود، في الحقيقة، إلى ولائه لجهة علم مفارقة. وهو ولاء يفقد بسببه المتّصل بالغيب السيطرة على نفسه، وعلى خطابه، وعلى جسده، حتى يضحي مملوكاً (Possédé) لآخر يتكلّم من خلاله، آخر ينوء به جسد المملوك، فتظهر عليه أعراض تنمّ عن المعاناة والجهد. إن المقارنة بين الأعراض البادية على

---

(1) Zwettler, (Michael), A mantic manifesto, the súra of the "poets" and the Qur'ānic foundations of prophetic authority, in James. L. Kugel: poetry and prophecy, p. 83.

(2) راجع الفصل السابق، في العلاقة بالمفارق.

المتصلين بالغيب، من تعرّق ورعدة وتربّد وغطيط وغيبوبة، توقفنا على تماثل حال النبي وأحوال الشاعر والكاهن وغيرهما[1].

وقد حفظت لنا بعض الأخبار ذلك التماثل في الأعراض الذي أقامه المعارضون بين حال محمد وحال المتصلين بالغيب، من ذلك أنهم قالوا له: «... وإن كان هذا الذي يأتيك رئياً تراه لا تستطيع ردّه عن نفسك، طلبنا لك الطبّ، وبذلنا فيه أموالنا حتى نبرئك منه، فإنما ربّما غلب التابع الرّجل حتى يداوى منه...»[2].

ومثلما يشهد القرآن على أن محمّداً مجرّد مردّد لمقالة المفارق، أو هو قناة ينهمر من خلالها الخطاب[3]، فإن الشعر ينسب كذلك إلى صاحب الشاعر، وليس الشاعر سوى راوية[4].

- شكل الخطاب: لاحظ عدد من الباحثين التماثل الشديد بين شكل الخطاب القرآني، ولاسيّما المكّي منه، وشكل الخطاب الصّادر عن الشعراء والكهّان[5]، وهو تماثل يتجلى في الإيقاع؛ فقد قام الخطاب القرآني على

---

(1) لخّص الحلبي الأعراض البادية على النبي فقال: «وكان ﷺ يجد ثقلاً عند نزول الوحي عليه، وينحدّر جبينه عرقاً في البرد كأنه الجمان، وربما غطّ كغطيط البكر محمرةً عيناه. وجاء: ما من مرة يُوحى إليّ إلا ظننت أن نفسي تقبض منه. وعن أسماء بنت عميس: كان رسول الله ﷺ إذا نزل عليه الوحي يكاد يُغشى عليه، وفي رواية يصير كهيئة السكران. وعن أبي هريرة: كان رسول الله ﷺ إذا نزل عليه الوحي صدع فيغلف رأسه بالحناء واستقبلته الرعدة؛ وفي رواية كرب لذلك: وتربد وجهه وأغمض عينيه وربّما غطّ كغطيط البكر...». الحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص246.

(2) ابن هشام، ج1، ص213. كذلك: الحلبي، ج1، ص241-242.

(3) (الإسراء: 17/ 86): ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِۦ عَلَيْنَا وَكِيلًا﴾. كذلك: (طه: 20/ 115)، و(البقرة: 2/ 106).

(4) راجع ضمن الفصل الأول من عملنا: قصة صاحب الأعشى، وخبر جرير في هجاء راعي الإبل النميري، وخبر شدّ لسان الشاعر.

(5) Andrae, (T), Mahomet: sa vie et sa doctrine, p. 116. Blachère, (R), Le probléme de Mahomet p. 49-52. Zwettler, (M), pp. 79-81.

السجع، وذلك هو أسلوب الكهان وأصل الإيقاع الشعري في البدء[1]؛ كما تستوي في ذلك الخطاب الكلمات وزناً وعدداً، وتتّحد فواصل الآيات في حرف مشترك يذكّر المتلقين الأول بالروي في الشعر[2]. ولنا في السور المبكرة مثال ساطع على ذلك، كالرحمن والقمر والشمس والفيل والمسد والمزمّل والمدثّر والمرسلات والنازعات والطور والنجم؛ ومن ضروب الإيقاع كذلك التكرار، كما هو الأمر في سورة الرحمن وسورة المرسلات.

يتجلى هذا التماثل كذلك في استعمال اللغة العربيّة، وهي لغة تتجاوز اللهجات، وترتبط في أذهان المتلقين بخطاب الشاعر والكاهن[3]. ولا نعدم في القرآن كذلك تشابهاً بين فواتح السور وفواتح خطاب الكاهن، وهو تشابه تجلّى في استعمال حروف ملغزة لجأ إلى مثلها الكهّان، وفي القسَم بعناصر الطبيعة وظواهرها[4]. فإذا أضفنا إلى ذلك كلّه سعي محمد إلى ترويج القرآن بقراءته في النوادي والأسواق قراءةً ترغّب فيه بأنماطٍ من التنغيم وضروب من التّحسين[5]، استقام لدى معارضيه شبهه الشديد بالشاعر[6].

---

(1) انظر: الفاخوري، حنّا، الجامع في تاريخ الأدب العربي، ص132. وكذلك:
Fahd, (T), art: Sadjᶜ, dans EI².

(2) أشار الحلبي إلى اتفاق آيات عديدة مع بحور الشعر. السيرة الحلبيّة، ج2، ص91.

(3) Zwettler, (M), A mantic manifesto, p. 81.

(4) انظر في شأن خطاب الكهان: الحلبي، ج1، ص187. وفي شأن فواتح السور: الطارق والعصر والعاديات والضحى والشمس.

(5) أشار ابن هشام إلى إعجاب قريش بالقرآن، ورغبتهم في الاستماع إلى قراءة النبي. ج1، ص231. كذلك: ابن إسحاق، ف232، ص169. وجاء في صحيح مسلم: قال رسول الله: «ما أذن الله لشيء كإذنه لنبيّ يتغنّى بالقرآن يجهر به». كتاب صلاة المسافرين، باب استحباب تحسين الصوت بالقرآن.

(6) بيّن ج. ل. كوغل، انطلاقاً من نبوات العهد القديم، الصلة الشديدة بين النبوّة من جهة، والشعر والغناء من جهة ثانية. وعلى الرغم من احتواء العهد القديم كتباً شعريّةً، وتطوّر تجربة بعض الأنبياء من الإنشاد إلى النبوة، شأن داود وحزقيال، فإن اليهودية المتقدّمة رفضت رفضاً قاطعاً اعتبار وحي الأنبياء شعراً، ومنعت غناء نشيد الإنشاد... انظر: =

لكن ما جاء به محمد، وإن شابه الشعر من جهة مصدره المفارق وشكله والأعراض البادية على صاحبه، كان ينطوي على مضامين أرقى ممّا درج عليه الشعراء، وكان يرتاد آفاقاً أرحب من الوقوف على الديار وإلف النساء وإنضاء الراحلة حتى الوقوف على باب الممدوح. لقد احتوى خطاب محمّد على أخلاقية رفيعة جدّاً، وأتى بالحكمة، ودعا إلى التأمُّل والاعتبار. إنّه ارتيادٌ لآفاق أرحب، وسعي إلى كنه الكون، وإلى التأمّل في الإنسان ومصيره... فهل يصحّ القول حينئذٍ إن مقالته قد اشتبه عليهم أمرها، وظنّوها صنواً لما يقوله الشاعر أو الكاهن حتى؟

إنّ الشعر لم يخلُ عند العرب من مضامين دينية وأخلاقية[1]؛ بل إنّ تجارب شعرية قد تمحّضت بأكملها لبيان عقيدة وحثّ على مكارم الأخلاق وتصوير للبعث. ولنا في شعر أميّة بن أبي الصلت المثال على ذلك[2]، كما انعقدت تجارب أخرى على شعر الحكمة[3]. ثمّ إنّ الحنفاء كانوا قد أنشدوا في بيان عقائدهم وشرائعهم شعراً احتوت مدوّنة السّيرة على شذرات منه[4].

= James, L. Kugel, poets and prophets, an overview, in Poetry and prophecy, p. 1-25.

(1) راجع الفصل الذي عقده ت. أندري لبيان أثر المضامين المسيحيّة في الشعر الجاهلي:

Andrae, (T), aux origines de l'Islam et le Christianisme, 2ème partie: poètes et hanifs, p. 39-65.

(2) انظر: ابن أبي الصلت، أمية، الديوان. كذلك: الأحمدي، مقبل التام عامر، شعراء حمير، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 2010م، قسم الأشعار الواردة في النقوش، ج2، ص391-429. وهي أشعار تؤكّد أن الشعر العربي كان دينيّ النشأة. كذلك: علي، جواد، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج5، ص382-384، وج9، ص77. كذلك: المسعودي، مروج الذهب، ج1، ص67. كذلك: ابن كثير، مج1، ص138.

(3) نمثل لذلك بشعر زهير بن أبي سلمى.

(4) انظر شعر زيد بن عمرو بن نفيل في بيان عقيدته ضمن: ابن هشام، ج1، ص163-164.

وليس ذلك مستبعداً في رأينا؛ إذ كان الشعر أسلوب البلاغ الرائج في الجاهلية، ومن ثمّة لا يمكن أن ينهض مضمون الخطاب القرآني حائلاً دون وسم محمد بالشاعر عند معارضيه من المكّيين.

واقتضى ذلك الضرب من التقبّل الردَّ على مقالة محمد شعراً؛ فأغرت قريش شعراءها بمحمّد يهجونه «ويرمونه بعور الكلام»[1]، وينقضون مقالته، واشتُهِر منهم: الحارث بن هشام بن المغيرة، وعبد الله بن الزبعرى، وعمرو بن العاص، وضرار بن الخطاب، وهبيرة بن أبي وهب. وانبرى شعراء الإسلام لاحقاً للردّ عليهم، ما يُذكّر بفنّ النقائض[2]. ولعلّ الخبر الآتي مفيد في بيان تقبّل المعارضين لمقالة محمّد: «قال ابن إسحاق: فذكر لي أنّ أم جميل: حمّالة الحطب، حين سمعت ما نزل فيها وفي زوجها من القرآن، أتت رسول الله ﷺ، وهو جالس في المسجد عند الكعبة، ومعه أبو بكر الصديق، وفي يدها فهر من حجارة. فلما وقفت عليهما أخذ الله ببصرها عن رسول الله، فلا

---

(1) ابن هشام، ج3، ص95.

(2) على الرغم من أنّ المصادر قد حذفت كثيراً من أشعار الجاهليين في هجاء محمد، فإنّنا نلاحظ أنّ البعد الديني يكاد يكون غائباً في هجائهم، وكذا الأمر في أشعار المسلمين. ومقابل ذلك، إنّ في هذه النقائض نزاعاً قيميّاً ارتكز على قيم السيادة الجاهلية، ما يرجح فرضيتنا. من ذلك قول الحارث بن هشام بن المغيرة:

عجبتُ لأقوام تغنى سفيههم ... بأمر سفاه ذي اعتراض وذي بطل
تغنى بقتلى يوم بدر تتابعوا ... كرام المساعي من غلام ومن كهل
أصيبوا كراماً لم يبيعوا عشيرة ... بقوم سواهم نازحي الدار والأصل

وقول حسان بن ثابت:

مستشعري حلق الماذيّ يقدمهم ... جلد النحيزة ماض غير رعديد
أعني رسول إله الخلق فضّله ... على البرّية بالتقوى وبالجود
وقد زعمتم بأن تحموا ذماركم ... وماء بدر زعمتم غير مورود
ثم وردنا ولم نسمع لقولكم ... حتى شربنا رواء غير تصريد

(ابن هشام، ج3، ص7-11. وانظر كذلك نقائضهم يوم أُحُد ضمن: ابن هشام، ج3، ص79-97.

ترى إلا أبا بكر. فقالت: يا أبا بكر: أين صاحبك؟ فقد بلغني أنه **يهجوني**، والله لو وجدته لضربت بهذا الفهر فاه، أما والله إني لشاعرة، ثم قالت:

مذمّماً عصينا وأمره أبينا ودينه قلينا»[1].

إنّ الإصرار على وسم محمّد بالشّاعر، والرّدّ عليه بالهجاء والمفاخرة، وتكليف الشعراء بمعارضة مقالته، كان في ظاهره تفسيراً لظاهرة الوحي نابعاً من مواضعات أهل الجاهلية الثقافية. أمّا في باطنه، فهو رفض للمنزلة الاجتماعية التي كان محمد يرنو إليها (السيادة)، وحفاظ على البنية الاجتماعية السائدة.

ولئن كان محمد في نظر معارضيه شاعراً، فمن الحريّ أن نبين عن ردود محمّد على هذا الوسم حتى تتوضّح طبيعة الصّراع؛ ولئن كنّا في الفصل السابق قد كشفنا عن الردّ المحمدي المتعلق بتغيير بنية المفارق باستبعاد الجن والتميز بين القوى المفارقة الخيرة (الملائكة) والقوى المفارقة الشريرة (الشياطين)، فإن ما يهمّنا في هذا الفصل الكشف عن الردّ المحمّدي المتعلق بتغيير بنية الاجتماع الجاهلي.

والطريف أنّ ذلك الرّد كان محايثاً في الزمان للفترة التي شهدت تغيير بنية المفارق؛ ونعني بذلك الفترة المكيّة الثانية التي حلّلنا مقاطع قرآنية كثيرة تنتمي إليها في الفصل السابق. ولئن كانت سورة الشعراء قد أدّت دوراً مهماً في التميز بين النبي والشاعر من جهة علاقتهما بالمفارق، فإنّ هذه السورة قد احتوت كذلك على التميز الأساسي بين النبي والشاعر من جهة علاقتهما بالجماعة.

تناول م. زواتلر (Zwettler Michael) هذه السورة بالتحليل في مقاله الموسوم بـ «البيان النبوئي: سورة الشعراء والأسس القرآنية لسلطة النبوّة»[2]،

---

(1) ابن هشام، ج1، ص264.

(2) Zwettler (Michael), A mantic manifesto, the súra of the poets and the Qurā'nic foundations of prophetic authority, in James L. Kugel, poetry and prophecy, pp.75-119.

وهو مقال يندرج في السياق ذاته الذي نحن بصدده، والقاضي بأن الصراع نبيّ / شاعر إنما هو صراع مداره قضية السيادة.وانطلق من مسلّمة أقرّ بها جمعٌ من الدارسين المعاصرين للقصص القرآني مفادها أن قصص الأنبياء؛ إذ تسترجع أخبار الماضين، إنّما كانت في الحقيقة تصوّر الحاضر، وليس الصراعُ بين الأنبياء وأقوامهم فيها إلا نقلاً على حرف للصراع بين محمد والمكّيين[1].

ومن ثمّة عدّ الباحث سورة الشعراء بقصصها السّبع: موسى وإبراهيم ونوح وهود وصالح ولوط وشعيب، تصويراً للصراع بين محمد ومعارضيه من المكّيين، كما عَدّ أولئك الأنبياء «وجهَ محمد في الحاضر»[2]. أمّا غاية سورة الشعراء، فهي التمييز بين النبي من جهة، والشاعر والكاهن من جهة ثانية، وهو تمييزٌ لا يكمن في جهة العلم بقدر ما يكمن في العلاقة بالجماعة[3].

وقد وقف الباحث، من خلال تحليل القصص السبع، على جملة من الملاحظات أهمها:

---

(1) Andrae, (T), p.118. Blachère, (R), pp. 57-61.
وتحتوي قصص الأنبياء على عناصر كثيرة تؤكّد ارتباطها بحاضر الدعوة؛ من ذلك أنّ أغلبها يربط بين سيرة الأنبياء في أقوامهم وسيرة محمد في قومه (انظر مثلاً: يونس، ويوسف، وإبراهيم، وطه، والأنبياء، ويس...). كما أن شخصيات القصص مطبوعة بطابع مكي؛ ففرعون يبدو وحوله «الملأ» (الأعراف: 7/ 109). أمّا قوم نوح، فكانوا يعبدون الآلهة الحجازية (ود وسواع ويعوق) (نوح: 71/ 22-23)، وبعث لوط وهود إلى قبيلتين عربيتين. كما تتشابه طرائق تكذيب الأقوام لأنبيائهم مع تكذيب المكّيين لمحمد (الشعراء: 26/ 176-189)، و(يس: 36/ 15)، و(طه: 20/ 57 و63)، و(إبراهيم: 14/ 10). وتطرح آيات عديدة تماثل وضع محمد ووضع الأنبياء السابقين (الأنبياء: 21/ 2 و25/ 41)؛ بل إنّ بعض الآيات تُستعاد في سياق الماضي والحاضر ولا فرق؛ فآية النجم تردُّ على المكّيين: ﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾ [النجم: 53/ 23]، وكذلك يردُّ يوسف على صاحبي السجن (يوسف: 12/ 40)، وهود على قومه (الأعراف: 7/ 71).

(2) Zwettler, (M), p. 99.

(3) Ibid, p. 84.

- تماثل بنية هذه القصص فيما بينها، وتماثل وضع الرسل المذكورين مع وضع محمد؛ وهو تماثل اختزله الباحث في البنية الآتية: تعرّض الرسول إلى تقاليد الآباء، إنذار القوم والصّدام مع سادتهم، تكذيب الرسول، نجاة الرسول ومن معه وعقاب المكذّبين.

- إنّ مصطلح «رسول» المستعمل في سياق هذه القصص لم يعد يعني ذاك المكلّف بإبلاغ رسالةٍ كلّفه بها الله فحسب؛ بل أُضيف إلى دلالته معنيان جديدان: أولهما أنّ لكلّ قوم/أمة رسولها؛ وثانيهما أنّ الرسول مكلف بقيادة أمّته وتحدّي السلطة السائدة. ولعلّ قصة موسى وبني إسرائيل وفرعون كفيلة بتبيان ذلك.

- تطرح هذه القصص جميعاً قضيّةً مهمةً في ما يتعلّق بعلاقة الرسول بالجماعة هي قضية السّيادة؛ وتجلّت تلك القضية في طرح مفهوم **الطاعة**. إنّ القصص السبع المذكورة تنفتح جلّها باللازمة الآتية: ﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ۝١٠٧ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾[1]. إنّ ترديد تلك اللازمة ترديداً لافتاً بكثافته (8 مرات على مدى 85 آية في السورة نفسها: الشعراء)، ودلالته (غياب الطاعة فتدمير القوم) إنّما غايته تأكيد القانون الجديد للطاعة، والتمييز بين الرسول والشاعر في آن.

- أمّا بخصوص قانون الطاعة الجديد، فهو يتعارض تماماً مع القانون الموروث؛ فلم تعد شروط الثروة، والهيبة، والانتماء العشائري، والخصال الذاتية، هي ما يسمح للأفراد بالترقّي في سلّم السيادة وقيادة القوم، وإنّما تلقّي الوحي وحده هو ما يسمح بالسيادة على الناس. ليس محمد مجرد مبلّغ للأمر الإلهي، وإنّما هو السيد الجديد الذي وجبت طاعته، وهو لا يستمد سيادته من القبيلة؛ بل من الله. ومما يدعم هذه القراءة ما لاحظه زواتلر من

(1) (الشعراء: 26/ 107-108، و125-126، و143-144، و162-163، و178-179...). وللطاعة في الجاهلية معنى سياسي عبّرت عنه المصنّفات القديمة بالتركيب الجاهز الآتي: «كان سيّداً مُطاعاً في قومه».

صلة شديدة بين طاعة محمد وطاعة الله[1]؛ بل إن بعض الآيات تصوّر ذلك الصراع بين قانون الطاعة الجديد وقانون الطاعة الموروث: ﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي ٱلنَّارِ يَقُولُونَ يَٰلَيْتَنَآ أَطَعْنَا ٱللَّهَ وَأَطَعْنَا ٱلرَّسُولَا۠ ﴿٦٦﴾ وَقَالُواْ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠﴾ [الأحزاب: 33/ 66-67]. كما أنّ وصف الوسيط بأنه: «رسول كريم، مطاع، أمين، ذو قوة، مكين» لم يكن وصفاً لاحقاً بالمفارق بقدر ما كان وصفاً ذا دلالة اجتماعية سياسية[2]؛ وهو بذلك يضفي على تجربة محمد هيبة وسلطة لم تكن لاحقة بتجارب المتصلين السابقين بالغيب، وهي سلطة خاض محمد صراعاً طويلاً من أجل تثبيتها.

- يرتبط تأكيد وجوب طاعة محمد بالتمييز بين الرسول والشاعر. إنّ ختم سورة الشعراء بالإشارة إلى الشعراء[3] غايته الإلحاح على فرقٍ جوهري بين الرسول والشاعر قوامه سيادة الرسول وانحطاط منزلة الشاعر وقصوره عن السيادة، ومن ثمّ لا يستقيم نعت محمد بالشاعر. وقد ساق م. زواتلر جملة من البراهين على ذلك[4]، نعمّقها في ما يأتي:

- انحطاط منزلة الشاعر لميله إلى التكسّب بالشعر، وانتقاله من بلاط إلى آخر، واستعداده لمدح كلّ من أجّره لأداء تلك الوظيفة[5]. إنّ الشعراء

---

(1) انظر مثلاً: (النساء: 4/ 59 و80)، و(الأنفال: 8/ 20). ويُلاحظ زواتلر أنّ الأفعال ذات الدلالة الدينية، من مثل: عبدَ، حمدَ، اتقى، لا تُسند إلى الله والرسول معاً، بينما يسند إليهما الفعل: أطاع، ما يرجّح علاقة الوحي بالسيادة.

(2) Zwettler, (M), Ibid, p. 83.

(3) (الشعراء: 26/ 224-226): ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾. ونضيف أن سورة الشعراء قد ألمحت إلى الشعراء، وإلى الفرق بينهم وبين الرسل، أثناء قص قصص الأنبياء من خلال تكرار الآية ﴿وَمَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: 26/ 109، و127، و145، و164، و180] عقب اللازمة المتعلقة بالطّاعة المذكورة سابقاً.

(4) Zwettler, (M), Ibid, pp. 78-81.

(5) جاء في (العمدة) لابن رشيق: «وكانت العرب لا تتكسّب بالشعر (...) حتى نشأ =

الجوّالين كانوا منقطعين عن قبائلهم فاقدين، من ثمّة، رتبة الريادة داخل القبيلة.

- عجز الشعراء بسبب طبائعهم عن القيام بوظائف فعلية داخل القبيلة؛ بل إنّ م. زواتلر يذهب إلى حدّ اعتبار ادّعاء الشاعر القيام بوظيفة مفارقة يعود إلى عجزه عن خوض الحروب؛ وقد كان حسان بن ثابت جباناً يقعد عن الحروب مع النساء. أمّا الحارث بن هشام فقد فرّ يوم بدر[1].

- صحيح أنّ «القبيلة من العرب كانت إذا نبغ فيها شاعر أتتها القبائل مهنّئة»[2]؛ لأنّه «يقيد عليهم مآثرهم، ويضخّم شأنهم، ويهوّل على عدوّهم ومن غزاهم، ويهيّب من فرسانهم، ويخوّف من كثرة عددهم...»[3]، لكن ذلك كلّه يتمّ استناداً إلى مؤسسة القبيلة، وكلّما شذّ الشاعر عن ذلك نُبذ أو صار صعلوكاً أو غُفلاً. إنّ القبيلة هي التي تمنح الشاعر سلطة الكلمة، وهي التي تسمح له بإنشاء خطابه الشعري في حدود حاجتها، وليس له أن يدّعي عليهم سيادة، أو أن يُطالب بطاعة، أو أن يخرق ناموساً، أو أن يبتدع قيماً وشرائع؛ بل هو يعمل على استمرار القبيلة، وعلى الحفاظ على الانتظام الاجتماعي السّائد[4].

- من أمارات انحطاط منزلة الشاعر، في عصر محمد، ما جاء في خبر بدء الوحي: «... فانصرف عنّي وهببت من نومي وكأنما صور في قلبي كتاب. ولم يكن في خلق الله -عزّ وجلّ- أحد أبغض إليّ من شاعر أو مجنون، كنت

= النابغة الذبياني فمدح الملوك وقبل الصلة على الشعر، وخضع للنعمان بن المنذر، وكان قادراً على الامتناع بمن حوله من عشيرته، أو من سار إليه من ملوك غسان فسقطت منزلته». (ج1، ص50)، و«صارت الخطابة فوقه» (ج1، ص80).

(1) ابن هشام، ج3، ص44.

(2) ابن رشيق، العمدة، ج1، ص65.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص241.

(4) انظر: خضر، عادل، الأدب عند العرب، ص248-250.

لا أطيق أنظر إليهما، فقلت: إن الأبعد لشاعر أو مجنون، ثم قلت: لا تحدّث قريش عني بهذا أبداً لأعمدن إلى حالق من الجبل فلأطرحنّ نفسي منه فلأقتلنّها...»[1]. كما أنّ سمة الكذب والخيال تنزع عن الشعراء صفة القيادة[2].

- إنّ بعض الشعراء أو الكهان كانوا حقّاً من قادة قبائلهم وساداتها، شأن لبيد بن ربيعة أو دريد بن الصّمة من الشعراء، وشأن جذيمة الأبرش وزهير بن جناب من الكهّان، لكن تلك السّيادة التي حازوها لم تكن بفضل الشعر أو الكهانة؛ بل يمكن القول: إنّهم كانوا سادةً على الرغم من كونهم من الشعراء أو الكهّان. ونحن لا نعثر على أيّة حالة ساد فيها رجل قومه لأنّه تكهّن أو شعر، وإنّما قد يجمع السيّد إلى خصاله (الثروة، والشرف، والحكمة...) خصلةً أخرى هي الشعر أو الكهانة[3].

إنّ ما تقدّم كلّه يُبيّن قصورَ الشاعر عن بلوغ مرتبة السيادة في القبيلة[4]، ومن ثمّ اختلف حال محمد عن حال الشاعر ما دام قد طالب بالسيادة: اتقوا الله وأطيعوني.

فالصراع الدائر بين محمد ومعارضيه حول طبيعة نصّه (وحي/شعر)، وحول وظيفته (رسول/شاعر)، هو في الحقيقة صراع بين طموح محمّد إلى السّيادة بالوحي، ورفض الجماعة سيادةً على غير سنّة. ولم يكن وسمه بالشاعر ووسم نصّه بالشّعر إلا طريقةً للحطّ من منزلته، وطعناً في شرعية

---

(1) ابن إسحاق، ف140، ص101.

(2) (الشعراء: 26/ 224-226).

(3) Zwettler, (M), Ibid, p. 79.

(4) ومن ثمّة يبدو لنا رأي دو بريمار واهماً حين عدّ الصّراع (وحي/شعر) من باب المنافسة بين محمّد والشاعر على قيادة الجماعة.

انظر: De prémare, (A.L), Aux origines du coran, le Fennec, 2005, pp. 100-103.

السّيادة التي كان يتطلّع إليها. وبذلك نُفسّر كراهة القرآن في البدء للشعراء[1]، وكراهة محمد للشعر[2].

---

(1) يبدو من خلال الأسلوب أنّ الآية الأخيرة من سورة الشعراء أُضيفت لاحقاً: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا۟ ۗ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾ (الشعراء: 26/ 227).

(2) يبدو أنّ وسم المشركين محمداً بالشاعر، ووسمهم وحيه بالشعر، دفعه إلى كراهة الشعر والتنفبر منه؛ فكان «أبغض الحديث إليه ﷺ الشّعر» (الحلبي، ج2، ص92). وشاع عنه قوله: «لأن يمتلئ جوف رجل قيحاً خير له من أن يمتلئ شعراً» (صحيح مسلم، كتاب الشعر)؛ بل إنّه كان «لا يقيم الشعر، فلا يأتي به موزوناً، ولو متمثّلاً، فكان يقول: ويأتيك من لم تزوّد بالأخبار» (الحلبي، ج2، ص90). و«أتى عباس بن مرداس رسول الله ﷺ فقال له رسول الله: أنت القائل: فأصبح نهبي ونهب العبيد بين الأقرع وعيينة؟ فقال أبو بكر الصديق: بين عيينة والأقرع. فقال رسول الله: هما واحد. فقال أبو بكر: أشهد أنّك كما قال الله: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ﴾ [يس: 36/ 69]» (ابن هشام ج1، ص82).

أما حين استقرّ له الأمر وقويت شوكته، فإنه اتخذ لنفسه شاعراً، وكان يستنشد الشعر ويطرب له: «عن عمرو بن الشريد قال: كنت ردفاً لرسول الله ﷺ، فقال لي: أمعك من شعر أمية بن أبي الصلت شيء؟ قلت: نعم. فأنشدني، فأنشدته بيتاً فلم يزل يقول لي كلّما أنشدته بيتاً: إيه، حتى أنشدته مئة بيت. فقال: ثم سكت النبيّ وسكتّ» [ابن كثير، مج 1، ص137). كما كان الرسول يتذوّق الشعر ويحسّنه (ابن هشام، ج3، ص82 و150).

ويبدو أن أذى شعراء مكّة كان أشدّ وقعاً على محمد من أذى غيرهم، حتى أنه عند فتح مكّة أمر بقتل الحارث بن هشام شاعر قريش (ابن هشام، ج4، ص34- 35). وكتب بجير بن زهير إلى أخيه كعب بن زهير يخبره «أن رسول الله قتل رجالاً بمكة ممّن كان يهجوه ويؤذيه، وأن من بقي من شعراء قريش ابن الزبعرى وهبيرة بن أبي وهب قد هربوا (كذا) في كل وجه» (ابن هشام، ج4، ص86). ولعلّ هذه الشدّة على شعراء مكة تُفسَّر بمعاناة محمد من وسمه بالشاعر ومماثلته بهم ومفاخرتهم إيّاه.

وقد لجأ أهل السيرة، لبيان تفوق القرآن على الشعر، إلى استنشاء أخبار تصوّر مباريات بين محمد وشعراء قريش تنتهي بغلبة محمد: «... فلما كان الغد، غدا أمية في جماعة من قريش، وغدا رسول الله ﷺ معه نفر من أصحابه، حتى جلسوا في ظلّ الكعبة. فبدأ أمية فخطب ثم سجع ثم أنشد الشعر حتى إذا فرغ قال: أجبني يا بن عبد المطلب: فقال رسول الله: بسم الله الرحمن الرحيم. ﴿يسٓ ۝١ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [يس: 36/ 1-2]... حتى إذا =

إنّ ادعاء الوحي كان إذاً طلباً للسّيادة، ولذلك السبب كان ألدُّ المعارضين من سادة قريش «المتخوّفين على شرفهم ومركزهم الاجتماعي وحتى السياسي بصفتهم قادة قريش، بالرغم من أن القرآن لم يتكلم عن سياسة المجتمع. لكن لو حصل إيمان بالتنزيل وبرسالة محمد، فمن الواضح أن شخصاً يتكلّم باسم الله لا بدّ أن يُطاع في كلّ أمر من الأمور؛ لأن طاعته من طاعة الإله، وهذا ما سيحدث في المدينة»[(1)].

إن أمراً كهذا قد وعاه المكّيون جيداً، فتساءلوا: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ [الزخرف: 43/ 31][(2)]. وليست القضية متعلقة برفض سيادة محمد-الشخص، وإنما هي متعلّقة برفض سيادةٍ تخلُّ بالانتظام الاجتماعي، سيادةٍ لا تشرّعها السنة. فالسؤال الأساسي الذي ما انفكّ يطرحه معارضو محمّد هو: «كيف يصير الرجل الغُفل اليتيم الأبتر الضعيف الفقير نبيّاً (أي سيّداً)؟»[(3)].

فرفض الوحي المحمدي كان رفضاً قاطعاً: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا...﴾ [الأنعام: 6/ 111]؛ لأنّه وحي

= فرغ منها وثب أمية يجرُّ رجليه فتبعته قريش يقولون: ما تقول يا أمية؟ قال: أشهد أنه على الحق. فقالوا: هل تتبعه؟ قال: حتى أنظر في أمره». (ابن كثير، مج 1، ص134).

(1) جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكّة، ص284.

(2) «... وقال الوليد بن المغيرة: أينزّل على محمد وأُترك، وأنا كبير قريش وسيّدها، ويُترك أبو مسعود عمرو بن عمير الثقفي سيّد ثقيف، ونحن عظيما القريتين» (ابن هشام، ج1، ص269). و«أتى الأخنس بن شريق أبا جهل فقال: يا أبا الحكم. ما رأيك في ما سمعت من محمد؟ فقال: تنازعنا نحن وبنو عبد مناف: أطعموا فأطعمنا، وحملوا فحملنا، وأعطوا فأعطينا، حتى إذا تحاذينا على الرّكب وكنّا كفرسي رهان، قالوا: منّا نبيّ يأتيه الوحي من السماء، فمتى ندرك مثل هذه. والله لا نؤمن به أبداً ولا نصدّقه» (ابن هشام، ج1، ص232).

(3) Chabbi, (J), Le seigneur des tribus, p. 267. Andrae, (T), Mahomet: sa vie et sa doctrine, p. 123.

وفي سيرة ابن إسحاق أخبار كثيرة تؤكّد فقر محمد الشديد، وإن كان زواجه من خديجة قد انتشله من الخصاصة. انظر: ابن إسحاق، ف248-250، ص174-175.

يستوجب سيادة تخلُّ بالانتظام الاجتماعي، وتحتاج هذه الفكرة، في نظرنا، إلى جملة من الملاحظات بقصد تدقيقها:

- مالت المصادر القديمة إلى إكساء الصراع صبغةً دينيةً صرفة؛ فصورت محمداً رافضاً شتى الإغراءات، بما في ذلك مُلك قريش: «اجتمعوا بعد غروب الشمس عند ظهر الكعبة، ثم قال بعضهم لبعض: ابعثوا إلى محمّد فكلّموه وخاصموه حتى تعذروا فيه. فبعثوا إليه: إن أشراف قومك قد اجتمعوا لك ليكلّموك. فجاءهم رسول الله ﷺ سريعاً، وهو يظن أن قد بدا لهم فيما كلّمهم فيه بداء. وكان عليهم حريصاً، يحبّ رشدهم ويعزّ عليه عنتهم، حتى جلس إليهم فقالوا له: يا محمد إنا قد بعثنا إليك لنكلمك وإنا والله ما نعلم رجلاً من العرب أدخل على قومه مثلما أدخلت على قومك؛ لقد شتمت الآباء، وعبت الدين، وشتمت الآلهة، وسفهت الأحلام، وفرّقت الجماعة، فما بقي أمر قبيح إلا قد جئته فيما بيننا وبينك. فإن كنت إنما جئت بهذا الحديث تطلب مالاً جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالاً، وإن كنت تريد به ملكاً ملكناك علينا، وإن كان هذا الذي يأتيك رئياً تراه قد غلب عليك بذلنا لك أموالنا في طلب الطبّ لك حتى نبرئك منه أو نعذر فيك. فقال لهم رسول الله: ما بي ما تقولون. ما جئتكم بما جئتكم به أطلب أموالكم، ولا الشرف فيكم، ولا الملك عليكم، ولكن الله بعثني إليكم رسولاً، وأنزل عليّ كتاباً، وأمرني أن أكون لكم بشيراً ونذيراً فبلغتكم رسالات ربّي ونصحت لكم. فإن تقبلوا مني ما جئتكم به فهو حظكم في الدنيا والآخرة، وإن تردّوه عليّ أصبر لأمر الله حتى يحكم الله بيني وبينكم»[1].

(1) ابن هشام، ج1، ص214-215. كذلك: ابن إسحاق، ف254، ص178-180. وفي رواية أخرى كان ردّ الرسول لمّا عرضوا عليه الجاه والمال كما يأتي: «لو وضعتم الشمس في يميني والقمر في يساري ما تركت الأمر حتى يظهره الله أو أهلك فيه». (ابن إسحاق، ف200، ص135). وهو خبر استعاده هيكل (حياة محمد، ص162، 168، 173)، وبرّر رفض محمد بأنّه «كان طالب حقّ لا طالب مال أو جاه»، ص164.

إننا نردُّ هذا الخبر؛ لأنه لا يستقيم والممكن التاريخي، كما أنّه يناقض منطق الأمور؛ فأشراف قريش الذين تساءلوا: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ [الزخرف: 43/ 31]، والذين كانوا ينعتون محمداً بـ «غلام بني عبد المطلب»، وبـ «مذمم»، وبـ «المجنون»، وبـ «ابن أبي كبشة»؛ والذين كانوا يتّخذونه هزؤاً[1]، لا يمكن أن يتنازلوا عن أموالهم وجاههم لمحمد، وأن يملّكوه عليهم، كما يوهمنا بذلك الخبر. ثمّ إنّ عرض المُلك على محمد هو إيمان بما جاء به، ونهاية للمعارضة، وإن كان الخبر قد عرض الأمر في شكل مقايضة: أن يملك محمد قريشاً مقابل أن يكفّ عن دعوته. لقد أُحِيطت حياة مؤسّسي الأديان وعظماء التاريخ دوماً بهالة أسطورية، وليس رفض محمد للجاه والمال سوى جانب من جوانب عظمته وعظمة مغامرته، ودليل على رسوخ قدمه في الوحي. وقد ساهم تأكيد القرآن مراراً اكتفاءَ محمدٍ بالبشارة دون الإمارة[2] في استنشاء مثل هذه الأخبار.

- إنّ السيادة، التي طمح إليها محمد بالوحي، هي سيادة خارج مؤسسة القبيلة؛ لأنّها سيادة لا تستمدُّ مشروعيتها من الجماعة، ولا تقوم على أساس قيم القبيلة وسننها. وهي إلى ذلك «سيادة فردية» لا تعترف بنظام الملأ، ولا بسنّة التشاور؛ لأنّ محمداً إذ ينطق عن الله لا يتيح للآخرين سوى باب واحد هو التسليم (الإسلام) أو العداء. لقد رأى معارضو محمد فيه مغامراً فارتأوا أن يهجّروه[3]، وأن يخلوا بينه وبين العرب؛ لقد كان عندهم طالب ملك على غير سنّة. ولعلّ مقالة أبي سفيان يوم فتح مكّة تكشف نظرة سادة مكّة إلى محمد وإلى مغامرته: «فقال (أبو سفيان): سبحان الله يا عباس. من هؤلاء؟ قال: قلت: هذا رسول الله ﷺ في المهاجرين والأنصار. قال: ما لأحد بهؤلاء قبل

(1) (الأنبياء: 21/ 36).

(2) (الغاشية: 88/ 21- 22)، و(الإسراء: 17/ 105)، و(الفرقان 25/ 56)...

(3) راجع: جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكّة، الفصل التاسع: هجرة أم تهجير، ص283-299. كذلك: Chabbi, (J), Le seigneur des tribus, pp. 257-265.

ولا طاقة. والله يا أبا الفضل لقد أصبح مُلك ابن أخيك الغداة عظيماً (...) قال (الرسول): ويحك يا أبا سفيان، ألم يئن لك أن تعلم أنه لا إله إلا الله؟ قال: بأبي أنت وأمّي. ما أحلمك وأكرمك وأوصلك. والله لقد ظننت أنه لو كان مع الله إله غيره لقد أغنى عني شيئاً بعد. قال: ويحك يا أبا سفيان ألم يئن لك أن تعلم أني رسول الله؟ قال: **أمّا هذه والله فإن في النفس منها حتى الآن شيئاً**»[1].

- إنّ الصراع لم يكن متعلقاً بسيادة محمد فحسب، وإنّما هو صراع اجتماعي وقيمي. لقد سبق أن أبنّا عن انتماء معارضي محمد إلى فئة الأشراف، وعن انتماء أتباعه إلى فئة المستضعفين والمهمّشين. والطريف أن يرتبط الصراع على الوحي بالهويات الاجتماعية: «قال ابن إسحاق: وكان رسول الله ﷺ إذا جلس في المسجد فجلس إليه **المستضعفون** من أصحابه: خبّاب وعمار وأبو فكيهة يسار مولى صفوان بن أميّة وصهيب وأشباههم من المسلمين هزئت بهم قريش، وقال بعضهم لبعض: هؤلاء أصحابه كما ترون. أهؤلاء مَنَّ الله عليهم من بيننا بالهدى والحق. لو كان ما جاء به محمد خيراً ما سبقنا هؤلاء إليه وما خصّهم الله به دوننا»[2]. وهو ما يؤكّده القرآن: ﴿قَالُوٓاْ أَنُؤۡمِنُ لَكَ وَٱتَّبَعَكَ ٱلۡأَرۡذَلُونَ﴾ [الشعراء: 26/ 111][3].

لقد فهم محمد طبيعة الصراع تماماً كما فهمه المكّيون، وظنّ أنه يمكنه التقريب بين مترفي مكّة وبين الدعوة الجديدة بطرد المستضعفين، فلامه القرآن على ذلك ونهاه: ﴿وَلَا تَطۡرُدِ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ رَبَّهُم بِٱلۡغَدَوٰةِ وَٱلۡعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجۡهَهُۥۖ مَا عَلَيۡكَ مِنۡ حِسَابِهِم مِّن شَيۡءٖ وَمَا مِنۡ حِسَابِكَ عَلَيۡهِم مِّن شَيۡءٖ فَتَطۡرُدَهُمۡ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝٥٢ وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لِّيَقُولُوٓاْ أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنۢ بَيۡنِنَآۗ أَلَيۡسَ ٱللَّهُ بِأَعۡلَمَ بِٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [الأنعام: 6/ 52- 53][4].

---

(1) ابن هشام، ج4، ص29-30.
(2) المصدر نفسه، ج1، ص293.
(3) كذلك: (البقرة: 2/ 13).
(4) كذلك: (هود: 11/ 27-29).

إنّ تردّد محمد إزاء الأشراف، وميله إلى مهادنتهم، يُواجه بلهجة قرآنية قاطعة، وعياً باستحالة تنازل سادة مكّة «الملأ» (ص 38/ 6) عن سلطتهم لمحمد[1]، ومن ثمة مالت الرسالة القرآنية إلى ذمّ الثروة ونصرة الفقراء.

فالصراع إذاً هو صراع يتلبس فيه الاجتماعي بالديني؛ لذلك عَدَّ أشرافُ مكة الاعترافَ بالوحي المحمّدي تنازلاً عن سيادتهم[2]، وخلخلة لانتظامهم الاجتماعي[3]، وتخلّياً عن تراث الآباء وديانتهم[4]، واستبدالاً لمنظومة قيمهم[5]، وبواراً لتجارتهم[6]؛ لقد كان الوحي ثورةً شاملةً[7]، وهو بهذا المعنى ضرب من الجنون[8]. وليس اجتهاد أشراف مكّة في ردّ الوحي إلى الشّعر سوى سعي إلى ردّ التجربة المحمدية إلى محضن مؤسّسة القبيلة.

- لئن كان الطعن في الوحي المحمدي بوسمه بالشعر طعناً في السيادة التي رنا إليها محمد، فإنّنا نلاحظ جملةً من الطعون الأخرى التي يمكن

(1) (الأنعام: 6/ 7، و25، و109، و111، و123-124).
(2) إنّ الاعتراف بسلطة الحكمة التي ادعاها محمد يعني القبول بمحمد زعيماً سياسياً لمكّة، كما يذهب إلى ذلك وات، مونتغمري، محمد في مكة، ص177.
(3) لعلّ أهم سمة تخلّ بانتظام المجتمع هي إغراء المستضعفين بإمكانية الخلاص.
(4) بيّن ت. أندري خطورة التخلّي عن «دين الآباء» عند المكّيين، لا بسبب التقوى؛ بل حفاظاً على عوامل الاستقرار الاجتماعي:
Andrae, (T), Mahomet: sa vie et sa doctrine, pp. 120-121.
(5) لخّص وات قيم الرسالة الجديدة في أفكار الكرم والمروءة والعدل والتزكي، وذمّ الثروة والطغيان، والإلحاح على ضعف الإنسان أمام الله. انظر: وات، مونتغمري، محمد في مكّة، فصل صلة الرسالة بالعصر، ص105- 135. كذلك: جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص241-245.
(6) (القصص: 28/ 57).
(7) Lahbabi, (M. Aziz), Qu'est ce que la révélation? Réflexions, dans sens et niveaux de la révolution, p. 72: «toute révélation est par nature, révolution. Les deux se caractérisent par la rupture qu'elles accomplissent dans l'histoire».
(8) «فهو مجنون لأنه خرج عن العرف الاجتماعي». جعيط، هشام، الوحي والقرآن والنبوّة، ص95.

تنزيلها في هذا السياق؛ من ذلك اتهام محمّد بأنّه يتعلّم عن «أجنبي»، ويكتتب عنه أساطير الأوّلين: «وكان رسول الله ﷺ كثيراً ما يجلس عند المروة إلى مبيعة غلام نصراني يقال له: جبر، عبد لبني الحضرمي. فكانوا يقولون: والله ما يعلم محمداً كثيراً ممّا يأتي به إلا جبر النصراني غلام بني الحضرمي، فأنزل الله تعالى في ذلك من قولهم: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: 16/ 103][1]. إن الاختلاف في تسمية هذا الأعجمي: جبر (حبر؟)، بلعام، يعيش، سلمان الفارسي[2]، وعدم تعرّض المكّيين له بالأذى، شأن ما فعلوا بمستضعفي مكّة، يحملنا على عدّ التهمة لا تعني التعلّم من شخص بعينه بقدر ما تعني الاتهام بالولاء لجهة أجنبية عن مكّة، أو بـ «العمالة» للأعاجم[3]. وفي أذهان المكيين نماذج لأفراد منهم استعانوا بالأعاجم، وحاولوا بسط نفوذهم على مكة وإلحاقها بالممالك المجاورة، نذكر منهم عثمان بن الحويرث المتحنّث شأن محمد[4]. وفي الأذهان كذلك ولاء شعراء العرب لأولياء نعمتهم الأجانب عن مكّة.

وما يرجح لدينا هذه القراءة إلحاح قرآن هذه الفترة على اللسان العربي[5]، وتأكيده أن لكلّ قوم نبيّاً منهم، أخاً لهم، لا أجنبياً عنهم؛ ففي سورة الشعراء تتكرّر «اللازمة» الآتية: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿105﴾ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ ﴿106﴾ إِنِّى لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ﴿107﴾ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾ [الشعراء:

(1) ابن هشام، ج1، ص293-294، كذلك: ج1، ص267.
(2) الطبري، جامع البيان، ج14، ص211-213.
(3) Chabbi, (J), Le seigneur des tribus: l'islam de Mahomet; p. 249-251.
(4) «وأما عثمان بن الحويرث، فقدم على قيصر ملك الروم فتنصّر وحسنت منزلته عنده... وتوّجه وولّاه أمر مكّة، فلما جاءهم بذلك أنفوا أن يلينوا لملك». ابن هشام، ج1، ص161. كذلك: السهيلي، الروض الأنف، ج1، ص255.
(5) انظر مثلاً: (الشعراء: 26/ 195)، و(يوسف: 12/ 2)، و(طه: 20/ 113)، و(فصلت: 41/ 44)، و(الشورى: 42/ 7).

26/ 105-108][1]. وتنتهي السورة بتأكيد أصالة انتماء الوحي المحمدي: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: 26/ 192-195]، و﴿وَلَوْ نَزَّلْنَٰهُ عَلَىٰ بَعْضِ ٱلْأَعْجَمِينَ ﴿١٩٨﴾ فَقَرَأَهُۥ عَلَيْهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ مُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: 26/ 198-199].

إن «قصص الأنبياء والإلحاح على اللسان العربي تبرز أن الدعوة القرآنية دعوة وطنية؛ إذ لكلّ قوم نبيّهم، وهذا أساسي في الفترة المكيّة»[2]. هكذا ينفي القرآن عن محمد تهمة الولاء للأجنبي، تهمة التّبعية/ الخيانة/ العمالة، وكلّها تهم تحول دون طاعة المكّيين لمحمد (اتقوا الله وأطيعوني)، أو دون استئثار محمد بالسيادة. إن نفي العلاقة بالأعجمي، وإنكار التعلّم عنه، هو تماماً كنفي الشعر لائطٌ بقضية السيادة، وإن كان في الظاهر نزاعاً حول أصالة الوحي.

ومن الطعون كذلك مطالبة المعارضين محمداً بمعجزة/ آية تكون دليل صدق لديهم، لكن اللافت أن عدداً من الآيات التي طالبوا بها تتعلق بالثروة: أن ينزل عليه كنز[3]، أو أن تكون له جنّة[4]، أو أن يأتيهم بخزائن[5]؛ ﴿وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفْجِيرًا﴾ [الإسراء: 17/ 90-91]، ﴿أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ﴾ [الإسراء: 17/ 93]. ولا نخالُ المكّيين يعبّرون عن سخافة في التفكير عندما يجعلون الثروة شرطاً لتصديق الوحي[6]؛ وإنما لما تعلّق الأمر عندهم بالطاعة والسيادة، ولمّا كانت الثروة عندهم شرطاً من

(1) كذلك في ما يتعلّق بهود وعاد (26/ 123-126)، وبصالح وثمود (26/ 141-144)، وبلوط وقومه (26/ 160-163)، وبشعيب وقومه (26/ 176-179).
(2) جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص287، كذلك: ص164 و247.
(3) (هود: 11/ 12).
(4) (الفرقان: 25/ 8).
(5) (الحجر: 15/ 21)، و(هود 11/ 31)، و(الأنعام 6/ 50).
(6) جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكّة، ص209.

شروط الرياسة، فإنهم أرادوا من وراء تلك الآيات التي طالبوه بها بيان قصوره عن مرتبة السيادة التي هفا إليها.

إن الصراع بين محمد ومناوئيه حول أصالة وحيه كان في ظاهره صراعاً حول طبيعة العلم الذي يتلقّاه محمد؛ أوحيٌ هو أم شعر؟ أمّا في جوهره، فقد كان صراعاً على السيادة. وهو صراع بين سنن السيادة المألوفة (إرث الآباء) وما هفا محمد إلى تأسيسه: السيادة بالوحي. واقتضى ذلك المواجهة بين مواضعات اجتماعية موروثة يحرسها الملأ المكّي وتوحّدها القبيلة ومواضعات ناشئة يدعمها المستضعفون وتوحّدها الصحبة.

وقد أدّى ذلك بمحمد، بعد أن وعى طبيعة الصّراع، إلى الثورة على إرث الآباء، وإلى نقض قيم جاهلية كثيرة، والتوجّه، شيئاً فشيئاً، إلى «الناس»، والميل إلى جانب المساكين والضعفاء؛ وبهذا المعنى يكون الوحي تغييراً أحدثه محمد على التدريج في بنية المجتمع.

إن الفرضية، التي أقمنا عليها تحليلنا، والقاضية بأن في ادعاء الوحي حيازة للسلطة والسيادة، ومن ثمة اختلاف الوحي عن الشعر والكهانة، كما يرى ذلك م. زواتلر، هي فرضية يمكن اختبارها كذلك في رصد علاقة محمّد نبيّاً بزمرة الأتباع.

2- الأتباع:

أبنّا خلال رصد علاقة محمد بزمرة المعارضين القطيعةَ التي أحدثها الوحي، باعتباره طلباً للسيادة مع الانتظام الاجتماعي السائد القائم على أساس القبيلة وسننها الموروثة. ولقد اقتضى ذلك تعويض القبيلة بوحدة أخرى جديدة أنشأها محمد من خلال مغامرته الدينية الكبرى، هي مؤسسة الصحبة، أو الأتباع، التي ترسّخت شيئاً فشيئاً، وارتقت إلى مستوى الأمّة في المدينة. ولما كان عملنا دائر حول الوحي، فإننا نطمح إلى أن نجيب عن السؤال الآتي: كيف ساهم الوحي في تكوين الجماعة الجديدة وترسيخ سيادة محمد على هذه الجماعة؟

لقد ارتأينا أن نلج هذا السؤال من مدخل هو غير مداخله التقليدية؛ فنحن لا نطمح إلى البحث في دور مضامين الوحي في اجتذاب الناس، وتكوين الصّلات الروحانية والاجتماعية بينهم؛ إنما غايتنا أن نبيّن دور تجربة الوحي ذاتها، باعتبارها صلةً بين الأرض والسماء، في تكوين جماعة جديدة. وقد تبيّن لنا، من خلال قراءة الأخبار المبثوثة المؤرّخة لتجربة الوحي، نهوض جماعة الأتباع بوظيفة مخصوصة تساهم في التفافهم حول النبي، وإكساب تجربة الوحي فرادتها، وفي استنشاء نواة تحلّ محلّ القبيلة. هذه الوظيفة وسمناها بوظيفة:

أ- «المشاركة» في الوحي:

لا نعني بالمشاركة اتصال الأصحاب بجبريل ومضاهاتهم محمداً في تلقّي العلم الإلهي، ولا نعني كذلك خوضهم المعاناة الروحية التي كان محمد يعانيها؛ وإنما نعني بالمشاركة أن أصحاب محمد لم يكتفوا بالتلقي عن النبي وتصديقه، وإنما كانوا في أحايين كثيرة على تخوم تجربة الوحي. ولعلّ الأمثلة التي سنرصدها، والأخبار التي سنوردها في ما يأتي، كفيلة بتوضيح ما نعنيه بـ «المشاركة» في الوحي.

- **صحبة جبريل**: إنّ جبريل لا يحضر في مدوّنة السيرة وساطةً للوحي، حامياً لمحمد فحسب؛ بل هو كذلك صحابي بامتياز، يحضر مجالس المؤمنين ويفقّههم في دينهم[1]، ويبشّرهم[2]، ويعينهم في الملمّات[3]، ويزوّج

(1) انظر مثلاً: صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة وبيان النبي له: «... كان النبي بارزاً يوماً للناس فأتاه رجل فقال: ما الإيمان... ثم أدبر، فقال: ردّوه. فلم يروا شيئاً، فقال: هذا جبريل جاء يُعلّم الناس دينهم».

(2) قال ابن هشام: وحدثني من أثق به أن جبريل عليه السلام أتى رسول الله ﷺ فقال: أقرئ خديجة... السلام من ربّها. فقال رسول الله ﷺ: يا خديجة، هذا جبريل يُقرئك السلام من ربّك. فقالت خديجة: الله السلام، ومنه السلام، وعلى جبريل السلام. ابن هشام، ج1، ص173.

(3) أشرنا سابقاً إلى نصرة جبريل ومن معه من الملائكة المسلمين يوم بدر، وقد رأى =

بعضهم[1]، ويُربح آخرين في تجارتهم[2]، ويحرّضهم على القتال[3]، ويترجم عن الأعاجم منهم، ويعلّمهم العربية[4]، وهو في ذلك يتبدّى في صور شتى اشتهرت منها صورة دحية بن خليفة الكلبي[5].

= المسلمون ذلك بأمّ أعينهم. قال ابن إسحاق: وحدثني عبد الله بن أبي بكر أنه حدّث عن ابن عباس قال: حدّثني رجل من بني غفار قال: أقبلت أنا وابن عمٍّ لي حتى أصعدنا في جبل يُشرف بنا على بدر، إذ دنت منا سحابة، فسمعنا فيها حمحمة الخيل، فسمعت قائلاً يقول: أقدِم حيزوم، فأمّا ابن عمي فانكشف قناع قلبه فمات مكانه، وأمّا أنا فكدت أهلك ثم تماسكت. وعن أبي أسد مالك بن ربيعة وكان شهد بدراً قال بعد أن ذهب بصره: لو كنت اليوم ببدر ومعي بصري لأريتكم الشعب الذي خرجت منه الملائكة، لا أشكّ فيه ولا أتمارى. (ابن هشام، ج2، ص205). وقد أعان جبريل أحد بني مازن على قتل مشرك (ابن هشام، ج2، ص205-206). كما أعان كعباً بن عمرو على أسر العباس (الحلبي، ج2، ص260)، وحمى عليّاً ليلة الهجرة عند مبيته في فراش النبي (الحلبي، ج2، ص35)، وسقى خبيباً بن عدي وأطعمه في الأسر (ابن هشام، ج3، ص100).

(1) يذكر الحلبي أن جبريل أمر النبي بتزويج عثمان من أم كلثوم بعد وفاة رقيّة. الحلبي، ج2، ص241.

(2) إن عليّاً خرج ليبيع إزار فاطمة ليأكل بثمنه، فباعه بستة دراهم، فسأله سائل فأعطاه إياها، فجاء جبريل في صورة أعرابي ومعه ناقة فقال: يا أبا الحسن اشترِ هذه الناقة قال: ما معي ثمنها قال: إلى أجل، فاشتراها بمئة، ثم عرض له ميكائيل في صورة رجل فقال: آخذها بمئة ولك من الربح ستون، فباعها له، فعرض له جبريل فدفع له مئة، ورجع بستين... ثم جاء إلى النبي ﷺ فأخبره بذلك فقال: البائع جبريل والمشتري ميكائيل... الحلبي، ج2، ص271.

(3) «مرّ رسول الله ﷺ بنفر من أصحابه بالصّورين قبل أن يصل إلى بني قريظة، فقال: هل مرّ بكم أحد؟ قالوا: يا رسول الله مرّ بنا دحية بن خليفة الكلبي على بغلة بيضاء عليها رحالة عليها قطيفة ديباج. فقال رسول الله ﷺ: ذلك جبريل، بُعث إلى بني قريظة يزلزل بهم حصونهم، ويقذف الرعب في قلوبهم». ابن هشام، ج3، ص135.

(4) «... لما جاء سلمان إلى النبي لم يفهم النبي كلامه فنزل جبريل وترجم عن كلام سلمان... ثمّ قال النبي ﷺ لجبريل: علّم سلمان العربية...». الحلبي، ج1، ص182.

(5) «... لما كان شأن في بني قريظة، بعث إليهم رسول الله ﷺ عليّاً. وجاء جبريل رسول الله ﷺ على فرس أبلق. قالت عائشة: فكأني أنظر إلى رسول الله ﷺ يمسح الغبار =

- **موافقة الوحي**: تعني هذه الظاهرة نزول الوحي على محمد مشيراً بما سبق أن أشار به بعض أصحابه؛ بل قد يكون نصّ الوحي تكراراً حرفياً لمقالة رجل من المسلمين. ولعلّ الفصل الذي عقده السيوطي في (ما نزل من القرآن على لسان بعض الصحابة) خير دليل على ذلك، وفيه: «وأخرج البخاري وغيره عن أنس قال: قال عمر: وافقت ربي في ثلاث: قلت يا رسول الله لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلى؟ فنزلت: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ [البقرة: 2/ 125]، وقلت: يا رسول الله إن نساءك يدخل عليهن البرّ والفاجر، فلو أمرتهن أن يحتجبن؟ فنزلت آية الحجاب، واجتمع على رسول الله نساؤه في الغيرة فقلت لهنّ: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ﴾ [التحريم: 66/ 5] فنزلت كذلك...»[1]. ويُعدّ خبر الآذان مثالاً نموذجياً لمشاركة الصحابة في شؤون الوحي[2].

= عن وجه جبريل. فقلت: هذا دحية الكلبي يا رسول الله؟ قال: هذا جبريل». ابن إسحاق، ف466، ص276. والفرق أن النبي يرى جبريل على صورته الحقيقية؛ أمّا أصحابه فيرونه في صورة رجل. انظر: Pedersen, (J), art: Djabrā'il, dans E.I[2].

(1) السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت، ج1، ص64. وهو يورد أمثلة أخرى كثيرة. وانظر حول هذه الموافقات تفسير الطبري لآية (البقرة: 2/ 125)، ج1، ص617، بخصوص مقام إبراهيم، وتفسيره آيات (الأنفال: 8/ 67- 71)، ج10، ص52-53، بخصوص الأسرى؛ وتفسير القرطبي لآية (الأحزاب: 33/ 59) بخصوص الحجاب، ج14، ص157. وفي صحيح مسلم: «قد كان يكون في الأمم قبلكم محدّثون، فإن يكن في أمّتي منهم أحد فإنّ عمر بن الخطّاب منهم». باب فضائل عمر.

(2) «همّ رسول الله ﷺ أن يجعل بوقاً كبوق اليهود الذين يدعون به لصلاتهم، ثم كرهه، ثم أمر بالناقوس، فنحت ليضرب به للمسلمين للصلاة، فبينما هم على ذلك إذ رأى عبد الله بن ثعلبة بن عبد ربه، أخو بلحارث بن الخزرج النداء، فأتى رسول الله ﷺ فقال له: يا رسول الله إنه طاف بي هذه الليلة طائف: مرّ بي رجل عليه ثوبان أخضران يحمل ناقوساً في يده فقلت له: يا عبد الله أتبيع هذا الناقوس؟ قال: وما تصنع؟ قلت: ندعو به إلى الصلاة، قال: أفلا أدلّك على خير من ذلك؟ قلت: ما هو؟ قال: تقول الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، =

بل إن عمراً يبدو ضارباً في علم النبي بسهم: «عن رسول الله ﷺ قال: بينا أنا نائم إذ رأيت قدحاً أُتيت به فيه لبن فشربت منه حتى إني لأرى الريّ يجري في عروقي وفي أظفاري. ثم أعطيت فضلي عمر بن الخطاب». قالوا: فما أوّلت ذلك يا رسول الله؟ قال: "العلم"»[1].

فلا غرابة إذاً في أن يوافق الوحي رأيَ عمر في عدم الصلاة على عبد الله بن أبي ابن سلول، على الرغم من أن الرسول كان قد فعل ذلك[2].

إن مثل هذه الموافقات تجعل الصحابة مشاركين في الوحي على حرف، وترتفع بهم من رتبة المتلقين لما ينطق به النبي إلى رتبة العلم بالوحي، فلا غرو حينئذٍ أن يكون عمر مُحدَّثاً وأبو بكر صدّيقاً وعلي بمنزلة هارون من موسى، وعثمان رجلاً تستحي منه الملائكة، والزبير حوارياً...[3]؛ ولا غرو كذلك أن يلجأ الرسول أحياناً إلى بعض أصحابه الخلّص يستعبرهم رؤاه[4].

= أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، أشهد أن محمداً رسول الله، حيّ على الصلاة، حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح، حيّ على الفلاح، الله أكبر الله أكبر، لا إله إلا الله. فلمّا أخبر بها رسول الله ﷺ قال: إنها لرؤيا حقّ إن شاء الله. فلمّا أذّن بها بلال سمعها عمر بن الخطاب في بيته، فخرج إلى رسول الله ﷺ وهو يجرُّ رداءه وهو يقول: يا نبي الله، والذي بعثك بالحق، لقد رأيت مثل الذي رأى. فقال رسول الله: فللّه الحمد على ذلك. قال ابن هشام: وذكر ابن جريج قال: قال لي عطاء: سمعت عبيد بن عمير الليثي يقول: ائتمر النبي ﷺ وأصحابه بالناقوس للاجتماع للصلاة، فبينما عمر بن الخطاب يريد أن يشتري خشبتين للناقوس، إذ رأى عمر بن الخطاب في المنام: لا تجعلوا الناقوس؛ بل أذّنوا للصلاة، فذهب عمر إلى النبي ﷺ ليخبره بالذي رأى، وقد جاء النبي الوحي بذلك، فما راع عمر إلا بلال يؤذّن. فقال رسول الله ﷺ حين أخبره بذلك: قد سبقك بذلك الوحي». ابن هشام، ج2، ص92-93. كذلك: سنن أبي داود، باب بدء الأذان.

(1) صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب فضائل عمر.

(2) ابن هشام، ج4، ص116. و(التوبة: 9/ 84).

(3) صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة. وقد مكّنتهم تلك الرتبة من «نيابة» النبيّ؛ فقد أدّى عنه علي سورة براءة، وحجّ أبو بكر بالناس سنة تسع (ابن هشام، ج4، ص110-112).

(4) ابن هشام، ج4، ص45 و75.

إن رسوخ قدم الصحابة في العلم يلمح إليه القرآن في آيات منها: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ۚ أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ۖ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ۚ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ۚ أُولَٰئِكَ حِزْبُ اللَّهِ ۚ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة 58/ 22]. و﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [فصلت: 41/ 30].

- **حفظ الوحي**: من مظاهر تشريك الرسول أصحابه في أمر الوحي تكليفهم بكتابة القرآن وقراءته على الناس. أمّا التكليف بقراءة القرآن وإذاعته، فقد كان منذ المرحلة المكيّة: «اجتمع يوماً أصحاب رسول الله ﷺ فقالوا: والله ما سمعت قريش هذا القرآن يجهر لها به قط، فمَن رجل يسمعهموه؟ فقال عبد الله بن مسعود: أنا. فغدا ابن مسعود حتى أتى المقام في الضحى وقريش في أنديتها حتى قام عند المقام ثم قرأ: "بسم الله الرحمن الرحيم" رافعاً بها صوته ﴿الرَّحْمَٰنُ ۝ عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ [الرَّحمن: 55/ 1-2]، قال: ثم استقبلها يقرؤها، فقاموا إليه فجعلوا يضربون في وجهه، وجعل يقرأ حتى بلغ منها ما شاء الله أن يبلغ»[1]. ولا شكّ في أن هذا الدور الذي ينهض به الصحابة كان مسبوقاً بإقراء النبي القرآن لهم إقراءً فورياً تكاد تمّحي فيه الفوارق الزمنية بين لحظة الإيحاء ولحظة الإقراء: «عن الأسود بن عبد الله قال: كنّا مع النبي ﷺ في غار، وقد أنزلت عليه ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾ [المرسلات: 77/ 1] فنحن نأخذها من فيه رطبة»[2].

أمّا في ما يتعلق بكتابة القرآن، فقد اتخذ محمد من بعض أصحابه كتبةً

(1) ابن هشام: ج1، ص230-231.

(2) صحيح مسلم، كتاب الحيوان، باب قتل الحيّات. كذلك: (طه: 20/ 114): ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ ۖ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾، و(القيامة: 75/ 16).

للوحي، على الرغم من قدرته على الكتابة[1]. ولا شكّ في أن صفة كاتب الوحي، التي خُلعت على بعضهم، تجعل هؤلاء الكتبة في مرتبة المشاركين في سيرة الوحي مشاركة على نحو مخصوص.

وإذا نحن أضفنا إلى ما تقدم كلّه دور الحماة في تثبيت محمد بدء الوحي، حتى شاركته خديجة تحنّثه[2]، ودور بعض الأصحاب في نشر الدعوة وتألّف الأتباع[3]، استبان لنا أن تجربة الوحي، بما اكتنفها من صلات، قامت بين أصحاب محمد وجبريل، وبما شهدته من موافقة الوحي مقالة هؤلاء الأصحاب، وبما ساهم به هؤلاء في سير نصوص الوحي بين الناس وحفظها... إنّما هي تجربة قد أقامت صلاتٍ وروابط جديدة بين جماعة المؤمنين تتجاوز الإطار العشائري الموروث: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓاْ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ۖ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة: 58/ 22]. ومن ثمّ يستقيم لمحمد أن يطلب السيادة من غير طرقها المرسومة: السيادة بالوحي.

ب- السيادة بالوحي:

أشرنا سابقاً، أثناء تناول الصراع الدائر بين محمد ومعارضيه، إلى أن ذلك الصراع كان في ظاهره صراعاً حول قطبين هما: الوحي/ الشعر. أمّا في باطنه، فهو صراع مداره قضيّة السيادة، ومحوره مفهوم الطّاعة: «إني لكم رسول أمين فاتقوا الله **وأطيعوني**». ولمّا كان قانون الطّاعة الجديد لا يستقيم أمره إلا بإنشاء جماعة جديدة على أسس جديدة، بينّا دور الوحي في إرساء

---

(1) ابن هشام: ج4، ص33.

(2) راجع الفصل المتعلق بـ (سلوك محمد ودور الحماة) ضمن الباب الثاني من عملنا.

(3) نمثل لذلك بدور أبي بكر الصديق في إسلام عدد من الصحابة. انظر: ابن هشام، ج1، ص181-182.

دعائمها؛ فإن محمداً قد تمكن لاحقاً في المدينة من ترسيخ سيادته وفرض طاعته. وقد تجلى ذلك من خلال ثلاثة ملامح رئيسة متعالقة وهي: ارتباط طاعة الله بطاعة محمد، وحكم النبي بين المسلمين، وهيبة النبي:

- **ارتباط طاعة الله بطاعة محمد**: لعلّ النص القرآني خير دليل على ارتباط طاعة الله بطاعة الرسول؛ إذ كثيراً ما يتكرّر فيه، منذ بداية المرحلة المدنية، اقتران الأمر بطاعة الله بالأمر بطاعة الرسول: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾[1]؛ بل إنّ الآية الآتية: ﴿مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: 4/ 80] تصوغ قانون الطاعة الجديد بوضوح وإيجاز كثيف.

وترتفع الطاعة، طاعة الرسول، لتضاهي أركان الإسلام: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [النور: 24/ 56]، كذلك: (المجادلة: 58/ 13)، و(الأحزاب: 33/ 33). وتقترن تلك الطاعة بقواعد الإيمان: و﴿ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ [البقرة: 2/ 285].

ومن ثمة ارتبط الإيمان والفلاح بطاعة الله/الرسول[2]، وارتبط النفاق والخسران بعدم طاعة الرسول[3]. لقد فهم أشراف قريش ذلك باكراً، فأبوا تصديق الوحي حتى لا يتنازلوا عن سلطتهم: «لقد كانوا متخوّفين على شرفهم ومركزهم الاجتماعي، وحتى السياسي، بصفتهم قادة قريش، بالرغم من أن القرآن لم يتكلّم عن سياسة المجتمع، لكن لو حصل إيمان بالتنزيل وبرسالة

(1) (الأنفال: 8/ 1 و20 و46). كذلك: (آل عمران: 3/ 32 و132)، و(النساء: 4/ 59)، و(النور: 24/ 54)، و(الأحزاب: 33/ 33)، و(محمد: 47/ 33)، و(الحجرات: 49/ 14)، و(التغابن: 64/ 12).

(2) (البقرة: 2/ 285)، و(النساء: 4/ 13 و69)، و(التوبة 9/ 71)، و(النور: 24/ 52)، و(الأحزاب: 33/ 71).

(3) نمثّل لذلك بمنزلة الأعراب.

محمد، فمن الواضح أن شخصاً يتكلّم باسم الله لا بدّ أن يُطاع في كل أمر من الأمور؛ لأن طاعته من طاعة الإله، وهذا ما سيحدث في المدينة»[1].

- **حكم النبي بين المسلمين**: ترتبط هذه الطاعة، التي ألحّ عليها النصّ القرآني إلحاحاً، بوظيفة نهض بها النبي في المدينة خصوصاً هي وظيفة الحكم بين المسلمين: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [النور: 24/ 51]. وقد تمكّن محمد بفضل الوحي من النهوض بهذه الوظيفة، فبتّ في النوازل الخاصة والعامة الحادثة بين أصحابه. وفي مدوّنة السيرة أمثلة كثيرة لمثل هذا الدّور، ننتقي منها الخبر الآتي: «... ثم إن رسول الله ﷺ أمر بما في العسكر (يوم بدر) ممّا جمع الناس فجمع. فاختلف المسلمون فيه، فقال من جمعه: هو لنا، وقال الذين كانوا يقاتلون العدوّ ويطلبونه: والله، لولا نحن ما أصبتموه، وقال الذين كانوا يحرسون رسول الله ﷺ: والله ما أنتم بأحقّ به منا... قال ابن إسحاق: وحدثني عبد الرحمن بن الحارث وغيره من أصحابنا عن سليمان بن موسى عن مكحول، عن أبي أمامة الباهلي قال: سألت عبادة بن الصامت عن الأنفال فقال: فينا أصحاب بدر نزلت حين اختلفنا في النفل، وساءت فيه أخلاقنا، فنزعه الله من بين أيدينا، فجعله إلى رسوله، فقسّمه رسول الله بين المسلمين»[2].

- **هيبة النبيّ**: نعني بالهيبة استئثار النبي بجملة من الأحكام والآداب المعبّرة عن توقير الجماعة الناشئة له، وتعظيمهم إيّاه، باعتباره صاحب وحي؛ أي صاحب السّلطة فيهم. من ذلك نيله الخُمس من المغانم: «وقد ذكر بعض آل عبد الله بن جحش أن عبد الله قال لأصحابه: إن لرسول الله ﷺ ممّا غنمنا الخُمس، وذلك قبل أن يفرض الله تعالى الخمس من المغانم. فعزل لرسول الله ﷺ خُمس العير، وقسّم سائرها بين أصحابه»[3].

(1) جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكّة، ص284.
(2) ابن هشام، ج2، ص214، كذلك ج2، ص237، و: ج3، ص169-173.
(3) ابن هشام، ج2، ص178. ومعلوم أن زعيم القبيلة في الجاهلية له الربع من غنائم قومه.

ومن ذلك أيضاً تقديم الأموال له نظير لقائه وسؤاله[1]، وغضّ الصوت في حضرته[2]، وضرورة استئذانه[3]، وتشريفه وتفخيمه عند مناداته[4]، والصلاة والسلام عليه[5]... لقد أحاط محمّد شخصه في المدينة بجملة من مراسم التبجيل؛ ليرسّخ صورة السيّد/ القائد المُهاب[6]. هكذا تبوّأ الرسول منزلة «السيّد المطاع» في الجماعة الناشئة بفضل الوحي.

الخلاصة:

أوقفنا النّظر في أثر علاقة محمّد بالجماعة، نقضاً وإبراماً، على تطوّر عميق في الوعي بالوحي نجمله في ما يأتي:

- إنّ محمداً قد شابه الشاعر عند معارضيه، من خلال الاستناد إلى جهة علم مفارقة، ومن خلال الأعراض التي كانت تبدو عليه، وشكل الخطاب الذي روّجه، وحتّى مضمون خطابه. إلا أنّ ربط الوحي بالسيادة في سورة الشعراء جعل محمّداً يمتاز على الشعراء. فكان الإصرار حينئذٍ على وسم الوحي بالشعر رفضاً لتلك السّيادة وإباءً للطاعة. ومن ثمّة جاز لنا القول كذلك: إنّ الاختلاف بين محمد ومعارضيه حول وصف نصوصه: وحيٌ هي أم شعر، هو صراع على السّيادة، واختلاف في وظيفة الكلمة المتّصلة بالمفارق؛ أهي كلمة تخدم القبيلة (شعر) أم هي كلمة تقود الجماعة (وحي).

- إنّ في السيادة بالوحي، التي رنا إليها محمّد، إحراجاً للانتظام الاجتماعي؛ لأنّها سيادة على غير سنّة؛ محورها الشخص لا الملأ، ومرجعها العلم لا الأعراف، وسندها القداسة لا الثروة، ووقودها الإذعان لا

(1) (المجادلة: 58/ 12).
(2) (الحجرات: 49/ 2-3).
(3) (النور: 24/ 62)، و(الأحزاب: 33/ 53).
(4) (النور: 24/ 63). القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج12، ص212.
(5) (الأحزاب: 33/ 56).
(6) Andrae, Mahomet: sa vie et sa doctrine, p. 183.

التشاور. وقد مال محمّد لتثبيت سيادته تلك، بعد أن وعاها ووعى استحالة تنازل أشراف مكّة عن سلطتهم، إلى المستضعفين (من لا سلطة لهم يغارون عليها، ويغيرون من أجلها)، فاقتضى حينئذٍ تغيير شروط السّيادة تغييراً في بنية الجماعة برمّتها واستبدالاً لمنظومة قيم السيادة بقيم جديدة.

- إنّ السيادة الناشئة كانت محتاجة إلى جماعة بها تقوى وتتقوّت، تتألّفها وتحكمها. وقد ساهم الوحي تجربةً في تألّف تلك الجماعة بانفتاحه على نواة من الصحابة يصحبون جبريل ويصحبهم، ويوافقهم الوحي، ويُؤتون نصيباً من العلم، ويُكلّفون بحفظ نصوص الوحي وإذاعتها بين النّاس وتدوينها؛ كما ساهم الوحي في تثبيت سيادة محمّد، فتمّ التلبيس بين طاعة الله وطاعة الرسول، وكان الحثّ على التعبير عن الولاء لمحمّد بضروب من آداب التبجيل والإذعان.



الفصل الثالث

في العلاقة بذات النبي
أو الوحي من المعقول إلى المنطوق إلى المكتوب

إن الثالوث (المفارق، محمد، الجماعة)، الذي تخيّرناه لمقاربة الوحي، سعياً إلى تحويل مبحث الوحي من مبحث ميتافيزيقي إلى مبحث تاريخي بعبارة حسن حنفي، قد أوقفنا على نتيجتين مهمّتين؛ تعلّقت الأولى بالبحث في العلاقة بالمفارق، وقوامها ما أحدثه الوحي المحمدي من تغيير في بنية المفارق، وتعلّقت الثانية بالبحث في العلاقة بالجماعة، وقوامها ما أحدثه الوحي المحمدي من خلخلة للانتظام الاجتماعي حين استنبط مقالة في السيادة جديدة.

وقد اخترنا إرجاء النظر في علاقة الوحي بذات النبي إلى الفصل الأخير من عملنا لسببين: أولهما أن ذلك الأمر مبثوث في ما قدّمنا من فصول وأبواب، وثانيهما أننا نسعى إلى تتويج بحثنا بقول يحاول ضبط مفهوم الوحي المحمدي، ولا يستقيم لنا ذلك، في رأينا، إلا بعد دراسة مختلف وجوهه.

إنّ محمداً هو«الصخرة الصلبة الملموسة في الكيان الديني»[1]، كما أن «الدليل على النبوة هو وجود النبي لا وجود الله»[2]؛ لذلك كلّه نَعدُّ البحث في علاقة محمد بالوحي أمراً على غاية من الأهمية والجدوى معاً، بما أنّه

---

(1) جعيط، هشام، الوحي والقرآن والنبوة، ص71.

(2) حنفي، حسن، مقدّمة كتاب سبينوزا: رسالة في اللاهوت و السياسة، ص46.

يحوّل مبحث الوحي من مبحث ميتافيزيقي إلى مبحث تاريخي[1]. ونحن نطمح، من خلال تقليب علاقة محمد بالوحي، إلى الإجابة عن جملة من الإشكاليات لعلّ أهمها:

- هل تسعفنا المصادر باستخراج جملة من الملامح تنتظم من خلالها علاقة محمد بالوحي الذي تلقّاه؟
- وما مدى حظ الباحث من تحقيق النظر الموضوعي في تجربة شديدة الاتسام بالذاتية والغموض؟
- كيف كان محمد يتلقى الوحي؟ وكيف يتحول الوحي المحمدي من ذات النبي إلى جمهور المتقبّلين؟

لاحظ صاحب مقال (وحي) في دائرة المعارف الإسلامية عسر تحديد مفهوم الوحي لاختلاف السياقات التي ورد فيها لفظ الوحي في القرآن، ولتداخله مع ألفاظ أخرى، كالتنزيل والقول والقص والإنباء...[2]، وهو ما لاحظناه حول الوحي في الاستعمال القرآني؛ فالوحي لم يبلغ درجة المصطلح، وإنما هو عبارة من جملة عبارات أخرى يُوسَم بها الاتصال بين الله والخلق[3]. إلا أن ذلك لا يمنعنا من النظر في المعاني العامّة التي اصطبغ بها لفظ الوحي في الاستعمال القرآني، وهي معانٍ يمكن إجمالها في:

---

(1) يقول حسن حنفي مقارناً بين المبحثين: «... الأول مبحث ميتافيزيقي افتراضي، والثاني مبحث تاريخي علمي؛ الأول لا يتعدى الظن، والثاني هو المنطق الموضوعي لها (النبوة)... فلو لم يكن هناك إنسان لما كان هناك وحي... وبذلك يكون الدليل على النبوّة هو وجود النبي لا وجود الله» (رسالة في اللاهوت والسياسة، المقدمة، ص44-46). وقد لامس جعيط هذا المعنى بقوله: «... ومحمد طلب منا أن نؤمن بالله، والكتاب نزل عليه، وهو الذي قام بالدعوة؛ فهو الصخرة الصلبة الملموسة في الكيان الديني. أمّا الله، فلا نعرفه ولا نراه، وهل هو موجود حقاً؟ أمّا محمد، فقد وُجِد فعلاً، وقد نطق بلسانه الإنساني بهذا القرآن». الوحي والقرآن والنبوة، ص71.

(2) Wensinck, (A.J), art: Wahy, in EI[1].

(3) راجع مدخل بحثنا.

- **كيفية الاتصال:** ونمثّل لذلك بالآية: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: 42/ 51].
- **مضمون الاتصال:** ونمثل لذلك بالآية: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 53/ 4]، والآية: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أُنذِرُكُم بِٱلْوَحْيِۚ وَلَا يَسْمَعُ ٱلصُّمُّ ٱلدُّعَآءَ إِذَا مَا يُنذَرُونَ﴾ [الأنبياء: 21/ 45].

لقد دفع هذا التمايز الباحثين المعاصرين إلى التمييز، في تناول مبحث الوحي، بين هذين المستويين، فسماهما هشام جعيط التجلّي والوحي: «إن الوحي هو ما يأتي بعد التجلّي الذي هو إدراك من جهة، وانكشاف من جهة أخرى وحدث فقناعة. ويتخذ الوحي شكل الخطاب والمعنى... وإذا كان من الضروري أن نعي هذا التمايز بين التكشّف والوحي، وبصفة أخرى بين الوحي ومتنه (القرآن)، فلا حرج من البحث عن الظاهرتين معاً لما بينهما من التقارب»[1].

لكننا نلاحظ أنّ ما سمّاه الباحث تقارباً إنما هو، في الحقيقة، تداخل بين التمييز بين التجلّي ومتنه (الوحي) حيناً، والتمييز بين الوحي ومتنه (القرآن) حيناً آخر. ومردّ ذلك التداخل عسر التمييز بين كيفية الاتصال ومضمون الاتصال، وهو ما وعاه جعيط فمال إلى البحث عن الظاهرتين معاً.

أمّا الباحثة جيهان عامر، فاصطلحت على كيفية الاتصال بالإيحاء، وعلى مضمون الاتصال بـ «النص المُوحى»[2]. ولئن كان هذا التمييز ناجعاً في الفصل بين ذينك المستويين، فإنّ الناظر يُحرَج حين يتعلّق الأمر برؤى النبي إيحاء هي أم نصّ موحى؟

---

(1) جعيط، هشام، الوحي والقرآن والنبوة، ص22-23.
(2) عامر، جيهان، بدء الوحي من خلال المصادر الشيعية الاثني عشرية: بحار الأنوار للمجلسي أنموذجاً، ص180.

إن ميلنا إلى التركيز على قضايا التلقّي، واعتبارنا شخص النبي الوسيط الرئيس في الوحي، يدفعنا إلى النظر إلى هذين المستويين من جهة علاقتهما بمحمد؛ لذلك نقترح النظر في مستويين أشمل من كيفية الاتصال ومضامينه، وألصق بذات النبي، هما تلقّي الوحي وأداء الوحي.

1- تلقّي الوحي:

نهتم في هذا الباب بقضايا ثلاث متعالقة هي كيفيات الوحي، وقضية اللفظ والمعنى، وتطوّر شكل الوحي المحمدي.

أ- كيفيات الوحي: لئن وردت كيفيات الوحي مبثوثةً في أوائل المصنّفات في السيرة النبوية، شأن مصنفَيْ ابن إسحاق وابن هشام، فإن المصنّفات التي تلت قد مالت إلى عقد فصول في كيفيات الوحي. ويُلاحظ الباحث التوسُّع الذي ميّز مصنّفات المتأخّرين وهم يحدّثون عن كيفيات الوحي. وهو توسُّع يمكن تبيّنه من خلال المقارنة بين ما أورده ابن سعد وما جاء عن السهيلي، وفي ما يأتي روايتاهما:

رواية ابن سعد: «أخبرنا حجين بن المثنى أخبرنا عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة عن عمه أنّه بلغه أن رسول الله ﷺ كان يقول: "كان الوحي يأتيني على نحوين؛ يأتيني به جبريل فيلقيه عليّ كما يلقي الرجل على الرجل فذلك يتفلت مني، ويأتيني في مثل صوت الجرس حتى يخالط قلبي فذاك الذي لا يتفلت مني. وأخبرنا معن بن عيسى أخبرنا مالك بن أنس عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن الحارث بن هشام قال: يا رسول الله كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله ﷺ: أحياناً يأتيني في مثل صلصلة الجرس وهو أشدّه علي، فيفصم عني وقد وعيت ما قال، وأحياناً يتمثّل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول. قالت عائشة: ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإنّ جبينه ليتفصد عرقاً»[1].

(1) ابن سعد، السيرة النبويّة من الطبقات الكبرى، مج 1، ص207-208. انظر كذلك: البخاري، الصحيح، باب بدء الوحي.

رواية السهيلي: «كان نزول الوحي عليه ﷺ في أحوال مختلفة؛ فمنها النوم كما في حديث ابن إسحاق وكما قالت عائشة أيضاً: أوّل ما بدئ به رسول الله ﷺ الرؤيا الصادقة... ومنها أن ينفث في روعه الكلام نفثاً كما قال عليه السلام: إن روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستكمل أجلها ورزقها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب. ومنها أن يأتيه الوحي في مثل صلصلة الجرس، وهو أشدّه عليه، وقيل: إن ذلك ليستجمع قلبه عند تلك الصلصة، فيكون أوعى لما يسمع وألقن لما يلقى، ومنها أن يتمثّل له الملك رجلاً؛ فقد كان يأتيه في صورة دحية بن خليفة، ومنها أن يتراءى له جبريل في صورته التي خلقه الله فيها له ستمئة جناح ينتشر منها اللؤلؤ والياقوت. ومنها أن يكلّمه الله من وراء حجاب، إما في اليقظة كما كلّمه في ليلة الإسراء، وإما في النوم كما قال في حديث معاذ الذي رواه الترمذي قال: أتاني ربّي في أحسن صورة فقال: فيم يختصم الملأ الأعلى؟ فقلت: لا أدري. فوضع كفّه بين كتفي فوجدت بردها بين ثندوتي (لحمة الثدي) وتجلى لي علم كل شيء، وقال: يا محمد فيم يختصم الملأ الأعلى؟ فقلت: في الكفارات، فقال: وما هنّ؟ فقلت: الوضوء عند الكريهات، ونقل الأقدام إلى الحسنات، وانتظار الصلوات بعد الصلوات، فمن فعل ذلك عاش حميداً ومات حميداً، وكان من ذنبه كمن ولدته أمه، فهذه ستة أحوال وحال سابعة قد قدّمنا ذكرها وهي نزول إسرافيل عليه بكلمات من الوحي قبل جبريل»[1].

توقفنا هاتان الروايتان على جملة من الملاحظات، منها:

- أن رواة السيرة القدامى جمعوا بين أشكال الوحي وأعراضه البادية على الرسول، كالعرق والغيبوبة والبرحاء وتربّد الوجه والغطيط والرعدة...[2]، وهو جمع مُنبئ عن صعوبة الفصل بين أشكال الوحي

(1) السهيلي، الروض الأنف، ج2، ص393-396.
(2) راجع رواية ابن سعد السالفة، وانظر أيضاً: ابن كثير، فصل في كيفية إتيان الوحي إلى الرسول ﷺ، ص421-426. والحلبي، ج1، ص242.

وأعراضه؛ إذ تبدو تلك الأعراض نتيجة للمواجهة مع الملك والأخذ عنه، أو شرطاً للغيبوبة عن عالم الحس، أو تمهيداً لتعطيل الحواس وإفراغ الذهن وتهيئة القلب والسمع.

- أن نواة الخبر عن كيفيات الوحي ترتدُّ إلى سؤال أحد الصحابة (الحارث بن هشام): «يا رسول الله كيف يأتيك الوحي»؟ فشهادة الرسول، وهو أمر يكشف عن حقيقتين نعدّهما مهمّتين:

الأولى: أنّ كيفية اللقاء بالمفارق إنّما هي تجربة خاصّة بالنبي لا يرى منها صحابته إلا آثارها، فتمثُّل الملك في صورة رجل يكلّم النبي فيعي ما يقول أمرٌ لا يدركه سوى النبي، وإلا لما كان للسؤال والإجابة وجه. لقد أشرنا سابقاً إلى تشكّل جبريل في صورة رجل يعلّم المسلمين دينهم، أو يذبّ عن الإسلام، ونقلنا شهادة صحابة رأوه. ولا يمكن في رأينا التوفيق بين هذين الأمرين سوى بالتمييز الذي أقمناه بين حضور جبريل وسيطاً للوحي وأشكال حضوره الأخرى.

الثانية: أنّ ندرة تعرّض النص القرآني لتوصيف كيفيات الوحي، وميل الرسول إلى السكوت عن هذا الأمر والضنِّ به، دفع أحد الصحابة دفعاً إلى السؤال عن ذلك. لقد لاحظ ت. أندري أن نبي الإسلام هو أكثر الأنبياء تكتّماً عن شكل وحيه وكيفيّاته[1]، ولا ريبَ عندنا في أنّ مقتضيات الهيبة والسيادة قد ساهمت في ترسيخ ذلك التكتّم الذي لفّ تجربة النبي.

- لقد توسّعت المصنّفات المتأخّرة أيّما توسُّع في تعداد كيفيات الوحي حتى بلغت سبع كيفيات في رواية السهيلي. والحقيقة أنّ ذلك التوسُّع إنما كان ذا غاية تمجيدية ترنو إلى تفضيل الوحي المحمدي على الوحي السابق؛ فـ «من خصوصياته ﷺ اجتماع أنواع الوحي الثلاثة له، وعدّ منها الرؤيا في المنام، والكلام من غير واسطة وبواسطة»[2]، و«هو قد رأى جبريل على

(1) Andrae, (T), Mahomet: sa vie et sa doctrine, p. 45.

(2) الحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص224.

صورته الأصلية... ولم يره على تلك الصورة إلا نبيّنا»[1]. ولعلّ سمة التمجيد والرغبة في مضاهاة الوحي السابق ظاهرة في سعي المصنّفين إلى تأكيد تكليم الله لمحمد شأن موسى[2].

إن الرغبة في التوسُّع في كيفيات الوحي قد قادت هؤلاء المصنّفين إلى عدم التمييز بين الكيفيات التي دأب عليها الوحي المحمدي، والكيفيات التي كانت استثناءً، شأن رؤية/رؤيا جبريل على صورته الحقيقية في بدء الوحي، أو شهود الملأ الأعلى ليلة المعراج.

والراجح أنّ سنن التلقّي وحدها كفيلة بفهم الوحي المحمدي واجتناب تشتيت الجهد في دراسته. ونحن نرى أن التلقي عن الملك هو الكيفية الراجحة في الوحي المحمدي، وهي كيفية تثير إشكالية مردّها إلى السؤال الآتي: كيف يتلقّى محمد عن جبريل الوحي، والحال أنّهما من مرتبتين وجوديتين مختلفتين؟ وهو سؤال لائط بقضية اللفظ والمعنى.

ب- **إشكالية اللفظ والمعنى**: قدّم القدامى إجابةً عن السؤال السابق اشتُهر أمرها قاضية بالانخلاع: «في التنزيل؛ أي تلقي القرآن، طريقان: أحدهما أنّ رسول الله ﷺ انخلع من صورة البشرية إلى صورة الملَكيّة، وأخذه من جبريل؛ أي أنّ الأنبياء يحصل لهم الانسلاخ من البشرية إلى الملَكية بالفطرة الإلهية من غير اكتساب فيما هو أقرب من لمح البصر؛ والثاني أن الملك انخلع من الملَكية إلى البشرية حتى أخذه رسول الله ﷺ منه»[3]. ولئن كان الخبر/الشهادة عن الرسول قد أشار إلى تمثّل الملك رجلاً، ما قد يسمح بالحديث عن انخلاع الملك إلى البشرية، فإنّه خبر/شهادة لا أثر فيه للحديث

(1) المصدر نفسه، ج1، ص247.

(2) راجع رواية السهيلي السالفة.

(3) الحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص245. وهي مقالة ابن خلدون كذلك: المقدّمة، المقدّمة السادسة: في أصناف المدركين من البشر بالفطرة أو الرياضة، ويتقدّمه الكلام في الوحي والرؤيا.

عن انخلاع محمد من البشرية إلى الملكية. أضف إلى ذلك تأكيد القرآن في مناسبات كثيرة على بشرية محمد، بما في ذلك حاله عند الوحي[1]. فما الذي أحوج القدامى إلى الحديث عن انخلاع النبي إلى الملَكية؟

يبدو أن هاتين الحالين من الانخلاع المُشار إليهما قد نشأتا تفسيراً للرواية السائدة عن كيفيات الوحي[2]؛ فـ: أحياناً يتمثّل لي الملك رجلاً = انخلاع الملك إلى البشرية.

أحياناً يأتيني في مثل صلصلة الجرس = انخلاع محمد إلى الملكية!

لقد تمّ إذاً استبدال «صلصلة الجرس» بانخلاع محمد إلى الملكية. أمّا غاية القدامى من ذلك الاستبدال، فهي استبدال الصلصلة باللفظ، سعياً إلى تأكيد علوية الخطاب النبوي لفظاً ومعنى. وممّا يؤكد لدينا ما نذهب إليه أن الحلبي أضاف إلى فكرة الانخلاع قوله: «والراجح أن المنزل اللفظ والمعنى تلقّفه جبريل من الله تعالى تلقفاً روحانياً، وأن الله تعالى خلق تلك الألفاظ؛ أي الأصوات الدالّة عليها في الجو، وأسمعها جبريل، وخلق فيه علماً ضرورياً أنها دالة على ذلك المعنى القديم القائم بذاته تعالى، وأوحاه إليه ﷺ كذلك»[3].

ترجّح آيات قرآنية عديدة علوية الخطاب النبوي لفظاً ومعنى؛ منها تلك التي تُشير إلى نسخة إلهية للقرآن هي الأصل (Archétype)، من مثل الآية: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: 85/ 21-22]، ومنها تلك التي تُشير إلى إنزال الكتاب برمّته: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص: 38/ 29]، ومنها تلك التي تُشير إلى عربية القرآن: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الشورى:

(1) ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾ [فصلت: 41/ 6]، كذلك: [الإسراء: 17/ 86].
(2) راجع رواية ابن سعد السابقة.
(3) الحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص245.

42/ 7]. وتصف آيات أخرى كيفية الوحي بالإقراء الدال على الوحي باللفظ والمعنى معاً: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿16﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿17﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾ [القيامة: 75/ 16-18]. لقد سلّم القدامى في كيفيات الوحي بأنّ محمداً كان يتلقّى اللفظ والمعنى معاً من جبريل[1]، واستنشأ السلف أخباراً تؤكّد تلك المسلّمة، شأن القول: إن محمداً كان يعرض القرآن على جبريل[2]. واتبعهم في ذلك ثلّة من الدارسين المعاصرين مردّدين تلك المسلّمة دون الوعي باستتباعاتها[3].

إلا أنّ جمعاً آخر من المحدثين قد مال إلى تقديم نظرة جديدة قوامها أن الوحي إنّما كان وحياً بالمعنى فحسب. يقول هشام جعيط: «وإذ يذكر القرآن أن التنزيل وحي، وأن الوحي يجري في داخل الضمير؛ أي باختراق للنفس النبوية، فقد يكون اللقاء الأولي بالصوت الخارجي استثناءً. إلا أنّ القرآن واضح في ما أتى من بعد؛ إذ يقول: ﴿نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [البقرة: 2/ 97]. إنّما الوحي في المعجم القرآني كثيراً ما يعني الأمر الآمر، وعلى الأغلب من دون شعور ووعي من المُوحى إليه؛ أي التأثير على الإرادة والغريزة واللاوعي»[4]. وقد قدّم أصحاب هذا الموقف جملةً من الحجج نعرضها في ما يأتي:

---

(1) انظر مثلاً: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، النوع السادس عشر: في كيفية إنزاله، المسألة الثانية: في كيفية الإنزال والوحي، ص88-89. ولئن عرض السيوطي رأي القائل: إنّ المنزل هو المعنى فحسب، فإنه سرعان ما عدّ ذلك خاصّاً بالسنة لا بالقرآن.

(2) انظر مثلاً: السيوطي، أسباب النزول، دار المعارف، تونس/ سوسة، ص189.

(3) راجع: الأعرجي، ستار جبر حمود، الوحي ودلالاته في القرآن الكريم والفكر الإسلامي، الفصل الثالث، ص82- 152. كذلك: التارزي، مصطفى كمال، الوحي وختم الرسالة في الإسلام، ضمن: معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما، ص25- 26. وحول أثر تلك المسلّمة في الفكر الإسلامي، راجع:
Van Ess, (Josef), Verbal inspiration? language and revelation in classical Islamic theology, dans Wild, (S), Qur'ān as text, E.J.Brill, 1996, pp. 177-193.

(4) جعيط، هشام، الوحي والقرآن والنبوّة، ص55.

- تقوم الحجة الأولى على التمييز بين عملية الوحي باعتبارها عملية تبليغ، وبين الناتج عن تلك العملية (القرآن)، ومن ثمة وجب التمييز بين ما يتلقاه محمد وما يبلغه إلى الناس[1].

- إنّ تأكيد القرآن على التنزيل على القلب وعلى الفؤاد لا على السمع[2]، وتأخّر ذكر الملائكة، ولا سيّما جبريل، يسمح باعتبار الوحي رسالةً دون كلام، أو هو، بعبارة م. وات، «تعبير داخلي» و«اتصال فكري». أضف إلى ذلك أنّ استعمالات وحي وأوحى تعني في الأغلب الأعم من سياقاتها رسالةً أو أمراً بالفعل دون كلام[3].

- إن القدامى في تسليمهم بالوحي لفظاً إنما كانوا «يُعبرون عن حاجتهم إلى معجزة رغم ما في ذلك القول من تصوّر مبسّط للشخصية الإلهية؛ بمعنى أن الله فصيح بدرجة تفوق الإنسان[4]»، فضلاً عن «الرفع من قيمة الفصاحة الشكلية في البيئة العربية»[5]؛ بمعنى أن النص القرآني أفصح من نصوص أرباب الكلام: الشعراء والكهان.

- إن الوحي زلزال نفسي هائل علامته الأعراض المصاحبة له البادية على محمد، ويتمُّ في برهة خاطفة هي لحظة التجلّي والكشف[6]؛ أي أنه

---

(1) المصدر نفسه، ص55 و93.
كذلك: Blachère, (R), Le problème de Mahomet, p. 41

(2) (البقرة: 2/ 97)، و(الفرقان: 25/ 32)، و(النجم: 53/ 11).

(3) وات، مونتغمري، محمد في مكّة، ص98. و: Wensinck, art: wahy, dans EI²
وانظر الآيات: (الأعراف: 7/ 160)، و(يونس: 10/ 87)، و(طه: 20/ 38 و77)، و(الأنبياء: 21/ 73)، و(الشعراء: 26/ 52)، و(القصص: 28/ 7).

(4) جعيط، هشام، الوحي والقرآن والنبوة، ص107. ونلمس لدى السهيلي رغبةً في المضاهاة بين الوحي المسيحي (عيسى كلمة الله) والوحي الإسلامي (القرآن كلام الله). الروض الأنف، ج2، ص404-405.

(5) جعيط، هشام، الوحي والقرآن والنبوة، ص107.

(6) المصدر نفسه، ص69.

يكاد يحدث في لا زمان بعبارة ابن خلدون. ومن ثمة لا يمكن لمحمد أن يتلقى في تلك الحال، وذلك اللازمان، الوحي بنصّه؛ وإنّما هي لحظة ينطبع فيها المعنى في قلب محمد وضميره، وهو معنى موسوم بالغيرية[1] يعي النبي أصله وهويته، فيتمثّله، ثم يؤدّيه في لغة بشرية.

ولئن كان القدامى قد عدّوا رؤية الملك والتلقي عنه باللفظ والمعنى تمييزاً للوحي عن الإلهام، فإنّ هؤلاء المعاصرين قد عدّوا يقين النبي بغيرية المعرفة المنطبعة في قلبه، ووعيه بمصدرها، وعدم قدرته على التحكّم فيها، معايير للتمييز بين الوحي وغيره من ضروب المعرفة الروحية، كالمكاشفة والإلهام؛ فـ «الواقع أننا في الحالة التي لا يكون الوحي فيها منتقلاً بطريقة حسيّة مسموعة أو مرئية سنقع في تعريف الوحي تعريفاً ذاتياً محضاً؛ إذ إن النبي في التحليل الأخير لا يدري بصفة موضوعيّة كيف جاءته المعرفة وهو يجدها في نفسه، مع تيقنه بأنها من عند الله. إن في ذلك تناقضاً واضحاً يخلع على ظاهرة الوحي كل خصائص المكاشفة. ولكن هذه، كما يجب أن نكرّر، لا تنتج يقيناً مؤسّساً على إدراك ذلك الذي يبدو أنّه اليقين المقصود في الآيات التي ورد فيها ذكر الوحي»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص56 و69. كان الرسول يميّز بين أفكاره الشخصية وما يبلغه عن الله: «حدثنا قتيبة بن سعيد الثقفي قال: حدثنا أبو عوانة عن سماك بن موسى بن طلحة عن أبيه قال: مررت مع رسول الله ﷺ بقوم على رؤوس النخل فقال: ما يصنع هؤلاء؟ فقالوا: يلقحونه. فقال: ما أظن يغني ذلك شيئاً. فأُخبروا بذلك فتركوه، فأُخبر رسول الله بذلك فقال: إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه فإني إنّما ظننتُ فلا تؤاخذوني بالظنّ، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به، فإني لن أكذب على الله عزّ وجلّ». صحيح مسلم، كتاب الفضائل. وجاء في السيرة النبوية «أنّ الحباب بن المنذر بن الجموح قال: يا رسول الله أرأيت هذا المنزل أمنزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدّمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة». ابن هشام، ج2، ص193.

(2) ابن نبي، مالك، الظاهرة القرآنيّة، ص171.

إن هذه المقالة لا تنفي البعد القدسي عن الرسالات السماوية، وإنما هي مقالة تولي البشري دوراً في سيرة الوحي[1]. ومما يؤكّد لدينا بشرية اللفظ إباحة النبي لصحابته الاختلاف في قراءة القرآن[2]، واحتواء القرآن على كلام البشر[3].

إن الوحي علاقة خاصّة بين الله والنبي. أمّا كيفيات الوحي، فتجربة ذاتية لا نلمس منها غير نتيجتها، وهي ما يتلفّظ به النبي، وهي لأجل ذلك تجربة يكتنفها الغموض[4]، وليست عبارة «في مثل صلصلة الجرس»، في رأينا، إلا

---

(1) قدّم بعض المسلمين المعاصرين قراءة طريفة قوامها أنّ القرآن بتمامه كلام الله، وهو في الآن ذاته كلام محمّد. انظر:

Fazlur-Rahman, Islam, London; Weidenfeld and Nicolson, 1966, p. 30.

وقد أبان ثراء هذه الفكرة في السياقين المسيحي والإسلامي الأب روبار غاسبار في مقاله:

Parole de Dieu et langage humain, dans le Christianisme et l'Islam, dans sens et niveaux de la révélation, pp. 103-134.

وانظر كذلك: الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرّسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001م، ص36-42.

(2) انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، النوع السادس عشر، المسألة الثالثة: في الأحرف السبعة التي نزل القرآن عليها، وفيها «أنّ القرآن كلّه صواب ما لم تجعل مغفرة عذاباً وعذاباً مغفرة». ج1، ص94. وقد جمع أ. جفري تلك الاختلافات في القراءة:

Jeffery, (Arthur), Materials for the history of the text of the Qur'ān, E.J. Brill, 1937.

(3) انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، النوع العاشر: فيما أنزل من القرآن على لسان بعض الصحابة، ج1، ص70-71. كذلك: الوهايبي، المنصف، الله والمتكلمون معه في القرآن، دار آفاق، تونس، 2013م. وفي النصّ القرآني نقل كثير لأقوال معاصري محمّد. انظر مادّة قول في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.

(4) جعيط، هشام، الوحي والقرآن والنبوّة، ص92، وقد أشار ر. بلاشير إلى ذلك الغموض بالقول:

= «on discerne très mal le processus par lequel la révélation reçue passait du

تشبيهاً اعتمده النبي تقريباً لتجربة التلقّي من فهم السائل، وهي صورة تُنبئ عن أن الوحي يزلزل في كيان النبي في لحظة خاطفة.

ولئن ألجأ غموض الظاهرة بعض الناظرين إلى القول بالتوقُّف في كيفيات الوحي(1)، فإنّ بعضهم الآخر قد حاول استجلاءها وهو يعي صعوبة الاطمئنان إلى قول فصل في شأنها(2). بيد أن المزية الأساسية في تقليب كيفيات الوحي تكمن، في رأينا، في ذلك **التفريق الجوهري بين الوحي ومتنه، أو قل بين الوحي والتلفُّظ به في خطاب بشري بلسان عربي. ولا شكّ عندنا في أنّ هذا التفريق يجعل من شخصية النبي المفصل الأساسي في سيرة الوحي؛ لأنه يتمثله، وهو الوحيد الشاهد عليه ويؤدّيه/ يترجمه إلى لغة بشرية.**

ج- **إشكالية تطوّر شكل الوحي المحمدي**: لئن جمع القدامى في كيفيات الوحي بين أشكال كثيرة بلغت سبع كيفيات في رواية السهيلي، فإن الدارس يلاحظ، إضافةً إلى عدم تمييزهم بين ما درج عليه الوحي المحمدي وما حدث استثناءً، غياب الوعي لدى هؤلاء المصنّفين بقضية نعدها مهمّة هي تطور أشكال الوحي المحمدي. وتمكّن الروايات المبثوثة في مصنّفات السيرة من استنباط جملة من السمات دالّة على تطوّر في شكل الوحي منها:

- ضمور الأعراض المصاحبة للوحي ضموراً تدريجياً دون أن تخفت نهائياً، كلما تقادم عهد محمد بالوحي؛ فالتدثر والخوف والغط يبدو لاحقاً

= subjectif inorganisé à l'état d'expression logique, intelligible à tous». Le problème de Mahomet, p. 41.

وتبدو لنا محاولةُ الوقوف على المتلفّظ في الخطاب القرآني محاولةً عقيمةً لتناوب المتلفّظين. انظر: De prémare, (A.L), Aux origines du Coran, pp. 95-98.

(1) يقول سيّد قطب: «طالما أن القرآن الكريم لم يتضمّن بياناً تفصيليّاً للوحي، فإنّه يجب علينا الاقتصار على ذلك، وعدم الخوض في أمر غيبي لم يشأ الله أن يكشف لنا عنه». ذكره أحمد علي المجدوب ضمن: معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما، ص223.

(2) جعيط، هشام، الوحي والقرآن والنبوة، ص95.

بالعهد الأول للوحي سواء في رواية السيرة أم في الإشارات القرآنية[1]، كما أن الأعراض، التي يعرضها أهل السيرة، كالبرحاء والعرق والغطاء والغطيط والصداع والشدّة المشرفة على الإغماء[2]، هي أعراض لا تستقيم والخبرَ الآتي: «ثبت في الصحيحين من حديث عائشة لما نزل الحجاب أنّ سودة خرجت بعد ذلك إلى المناصع ليلاً، فقال عمر: قد عرفناك يا سودة. فرجعت إلى رسول الله ﷺ فسألته، وهو جالس يتعشّى والعرق في يده فأوحى الله إليه والعرق في يده ثم رفع رأسه فقال: "إنه قد أذن لكنّ أن تخرجن لحاجتكنّ"، فدلّ هذا على أنّه لم يكن الوحي يغيب عنه إحساسه بالكلّية»[3]. ويبدو أن تنكيس الرأس ودوام البصر والشخوص إلى السماء والذهول هي الأعراض التي استمرّت في سنة تلقّي الوحي[4]. ويعني هذا التطوّر أن محمداً قد أنس بالوحي وتدرّب عليه. وقد لامس الحلبي هذا المعنى بقوله: «ولعلّ مجيء جبريل على صورة دحية كان في المدينة بعد إسلام دحية، فكان الغرض من نزول جبريل على سيدنا محمد في صورته إعلاماً من الله تعالى أنّه ما بيني وبينك يا محمّد سفير إلا صورة الحسن والجمال، وهي التي لك عندي، فيكون ذلك بشرى له، ولاسيّما إذا أتى بأمر الوعيد والزجر، فتكون تلك الصورة الجميلة تسكن منه ما يحركه ذلك الوعيد والزجر»[5].

---

(1) تروي مصنّفات السيرة خوف محمد الشديد وطلبه التدثّر. راجع روايات بدء الوحي مطلع الباب الثاني من عملنا. كما يُشير القرآن إلى ذلك، ويصف محمداً بالمدثّر (المدثّر: 74/ 1)، والمزمّل (المزمل: 73/ 1)، ويرجع شدة الوحي إلى القول الثقيل: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمّل: 73/ 5]. راجع أيضاً:

Andrae, (T), Mahomet: sa vie et sa doctrine, p. 51.

(2) «عن أسماء بنت عميس: كان رسول الله ﷺ إذا نزل عليه الوحي يكاد يُغشى عليه، وفي رواية: يصير كهيئة السكران». الحلبي، ج1، ص246.

(3) ابن كثير، السيرة النبوية، مج1، ص423. كذلك: الحلبي، ج2، ص233. وأُثِر عن عائشة قولها: «إن كان الوحي لينزل عليه وأنا معه في لحافه». السيوطي، الإتقان، ص48.

(4) ابن سعد، السيرة النبويّة من الطبقات الكبرى، مج1، ص174.

(5) الحلبي، ج1، ص244.

ولعلّ تراجع حالات فتور الوحي، من حيث عددها ومدتها الزمنية(1)، يعود أساساً إلى ذلك الأنس بالوحي والدربة عليه، اللذين ترسّخا في نفس النبي على التدريج.

- تطور إدراك النبي لهوية المفارق؛ فهو في بدء الوحي مفارق متردّد في شأنه بين الألوهية والملكية، غامضة مرتبته. والطريف أن يُعبّر القرآن نفسه عن هوية ذلك المفارق تعبيراً غامضاً: ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾ [النجم: 53/ 10](2). ثم وسمه القرآن بالروح وبالرسول، وفي شأنه هو الآخر تردّد بين أن يكون الروح هو الواسطة (النازل): ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ﴾ [الشعراء: 26/ 193]، و﴿نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ﴾ [النحل: 16/ 102]، وبين أن يكون الروح هو الوحي (المنزّل): ﴿أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: 42/ 52]. ويبدو الروح في هذه الفترة متميّزاً عن الملائكة: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ﴾ [القدر: 97/ 4]، و﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ﴾ [النحل: 16/ 2]. ونحن نعتقد أن هذا التمييز بين الروح والملائكة كان اتقاءً لذلك الخلط في مراتب المفارق بين الجن والملائكة، الذي أبنّا عنه في الفصل الأول من هذا الباب(3). ثم إن

---

(1) لئن اشتهر أمر الفتور الأوّل في بدء الوحي، وطالت مدّته (ابن هشام، ج1، ص174)، فإننا لم نُحصِ في مصنف ابن هشام سوى حالات نادرة فتر فيها الوحي، أو تأخّر، وكانت مدّته في ذلك قصيرة؛ فقد فتر الوحي عند سؤال المخالفين عن أهل الكهف مدة خمس عشرة ليلة (ابن هشام، ج1، ص220)، وعند حادثة الإفك فتر الوحي، أو تأخّر بضعاً وعشرين ليلة (ابن هشام، ج3، ص169-173). وعند التوبة على أبي لبابة فتر الوحي أو تأخّر ستّ ليالٍ (ابن هشام، ج3، ص136).

(2) نتفق مع هشام جعيط عندما رأى أنّ ذلك الغموض راجع إلى «غموض انطباعات محمد ونفسيته وتقبّله لهذا الحدث الاستثنائي العظيم». جعيط، هشام، الوحي والقرآن والنبوة، ص51.

(3) راجع: القسم المتعلق بالمفارق المخلوع: الجن، ضمن الفصل الأول من هذا الباب. ومما يؤكّد ما نذهب إليه أن السور التي تُشير إلى الروح في علاقته بالوحي المحمدي تنتمي كلّها إلى الفترة المكيّة، وهذا ترتيب نزولها عند بلاشير: (القدر: 29، الشعراء: 58، النحل: 75، غافر: 80، الشورى: 85). وقد أشار م. وات إلى ذلك إشارةً مقتضبةً جداً ومتردّدة. (محمّد في مكة، ص98).

محمداً متى استقامت عنده وظائف هذه الكائنات المفارقة ومراتبها، منذ الفترة المكية الثالثة، وعى أنه إنّما يتلقّى الوحي عن الملائكة/الملك دون تخصيص، حتى نضجت تجربته في المدينة في إطار من الجدل مع أهل الكتاب. حينها تمّ تعيين هذا المفارق بالاسم (جبريل): ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 2/ 97].

– ذهب بعض الدارسين إلى اعتبار الرؤى حالاً شاذّةً في سيرة الوحي المحمدي استهلّ بها محمد وحيه لتخبو بعد ذلك نهائياً، فالوحي المحمدي قد تطوّر من الرؤى إلى التنزيل على القلب في نظر جعيط، أو من الوحي الرؤياوي (Type visionnaire) إلى الوحي السماعي (Type auditif) في نظر ت. أندري[1]. وقد احتجّ صاحب (**الوحي والقرآن والنبوّة**) لرأيه بعدم إشارة القرآن إلى الرؤى، باستثناء مقطعي سورتي النجم والتكوير، معتبراً ما تذكره السيرة من باب الخرافة: «فمن الأول يبدو القرآن متناسقاً في وصف ظاهرة الوحي إلى النبي، إلا أن لحظة التدشين الأولى للوحي ليست كغيرها، وكذلك الثانية في النجم، فهي ملتصقة برؤية ترمز إلى التعريف بعلامة خاصّة بين الله والنبي. وتخبو الرؤى فيما بعد نهائياً خلافاً لما تذكره خرافات السيرة، حتى لا يبقى إلا الوحي الداخلي، مع إمكانية سمع صوت خارجي»[2].

يبدو أن جعيط قد عنى بالرؤية/الرؤيا، في هذا السياق، رؤية/رؤيا المفارق؛ ولا نظن أن ذلك قد خبا نهائياً، ولا حجةَ، في رأينا، للقول بعدم ذكر ذلك في القرآن. والراجح، في رأينا، أن القرآن قد ذكر الرؤيا في بدء الوحي تثبيتاً للنبي وقد فزع، وحجاجاً للمخالف وقد أنكر: «﴿أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ﴾ [النجم: 53/ 12]. أمّا وقد اطمأن النبي ورسخت قدمه في تلقّي الوحي، وخبا الحجاج حول مصدر العلم، فلا حاجة إلى القرآن في العودة

(1) Andrae, (Tor), Mahomet: sa vie et sa doctrine; p. 48-49.

(2) جعيط، هشام، الوحي والقرآن والنبوة، ص56.

إلى ذكر الرؤية/الرؤيا. نضيف إلى ذلك أنّ ما تذكره السيرة من رؤية جبريل في صورة آدمية يتناسق مع ما جاء في القرآن حول الملائكة ضيوف إبراهيم: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ ﴿24﴾ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُّنكَرُونَ ﴿25﴾ فَرَاغَ إِلَىٰ أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ ﴿26﴾ فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ﴾ [الذاريات: 51/ 24-28].

أما ت. أندري، فقد عنى بالرؤيا المشهد الذي يراه المتصل بالغيب فيؤوّله، وهي رؤيا قد انعدمت في تجربة محمّد عنده ليكون وحيه سماعيّاً. وحجّته على ذلك أن الرؤى تكون رمزية، يكتنفها الغموض والغرابة، وتؤثثها التفاصيل، وهي لذلك تُنقل في أسلوب نثري، وقد غابت هذه السمات عن تجربة محمد[1]. إن الوحي المحمدي قد استعار شكله (الوحي السماعي) من البيئة الجاهلية؛ فالكاهن والشاعر يتصلان بأعوانهما عن طريق السمع، ولذلك كان الخطاب الصادر عن محمد، شأن الكاهن والشاعر، خطاباً مسجوعاً. وقد احتجّ ت. أندري على مقالته هذه بالآيات الآتية: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴿16﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿17﴾ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ [القيامة: 75/ 16-18][2].

ونحن نعتقد أن الخطاب النبوي قد ماثل خطاب الكاهن والشاعر من جهة الأسلوب القائم على السجع، لكن ذلك كان في بدء أمره. وكلّما تقادمَ عهد محمد بالوحي خبت الظواهر الإيقاعية، وقلّ التشابه مع أسلوب الكهّان (السجع، والقسم بظواهر طبيعية، وقصر الجمل، وازدواج التراكيب) والقرآن المدني دليل واضح على ذلك.

إن ت. أندري قد انطلق في تعريف الرؤى من مرجعية توراتية[3]، لكننا

---

(1) Andrae, (Tor), Mahomet: sa vie et sa doctrine p. 48.

(2) Ibid, p. 107.

(3) voir: Encyclopedia Judaica, Jerusalem, 1996, art: Revelation.

وراجع رؤيا حزقيال ضمن: حزقيال 1-2، 1-8، ورؤيا دانيال ضمن دانيال 8: 1- =

نعلم أن الرؤيا في القرآن ليست رمزية ولا غامضة ولا غريبة: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الصافات: 37/ 102]، و﴿لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ ۖ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ ۖ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا۟ فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَٰلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ [الفتح: 48/ 27].

ونحن نجد في مصنّفات السيرة رؤى عديدة للنبي تختلف عن رؤى أنبياء بني إسرائيل؛ إذ لا غرابة فيها ولا غموض، وإنما هي رموز شأن رؤى الكهّان يعبُرها النبي أو أحد أصحابه[1].

- لاحظ عدد من المحدَثين تغيّراً في الوحي ونصوصه في المرحلة المدنية، وهو: تغيُّرٌ في الأسلوب؛ إذ فقد النص القرآني طلاوة الإيقاع وحرارته[2]، وتغيّرٌ في البنية؛ إذ صارت الآيات طويلة معتنية بالتفاصيل[3]،

= 19. انظر كذلك: عبد الوهاب، أحمد، الوحي والملائكة في اليهودية والمسيحية والإسلام، فصل: الوحي في العهد القديم، ص36-45. وبخصوص المقارنة الموضوعية بين الوحي المحمدي والوحي السابق (اليهودي والمسيحي) انظر:

Miller, (fred), prophecy in Judaism and Islam, in Islamic studies, vol XVII, n°1 Spring 1978, p. 27 -41, Aussi: Gaspar, (R), Parole de Dieu et langage humain, dans le Christianisme et l'Islam, dans sens et niveaux de la révélation, pp. 103-134.

وبخصوص المقارنة المغرضة انظر:

Wansbrough, (John), Qur'ānic Studies, chap II: Emblems of Prophethood, Oxford University press, 1977, pp. 53-84.

(1) ابن هشام، ج3، ص35؛ ج4، ص15 و45 و75 و145. وبخصوص رؤى الكهّان انظر مثلاً: رؤيا طريفة الكاهنة حول خراب سد مأرب ضمن: ابن منبه، وهب، كتاب التيجان في ملوك حمير، ص276-277.

(2) Andrae, (Tor), «les longues prescriptions prosaïques et froides des dernières années à Médine», Mahomet: sa vie et sa doctrine, p. 51.

(3) Ibid, Mahomet: sa vie et sa doctrine, p. 51.

وتغيّرٌ في الفكرة؛ إذ أضحت الفكرة القرآنية تتكيف مع حاجات الأمة الناشئة، وتخضع لإرادة محمد باعتباره قائد تلك الأمة السياسي[1]، وتغيُّرٌ في أحوال محمد؛ إذ صار يُجيب عن القضايا التي تعترضه بالاستناد إلى الوحي إجابةً سريعةً دون أن تبدو عليه أعراض الوحي[2]. ويُقدّم ر. بلاشير مثالاً على كل ذلك من خلال خبر يرويه الطبري: «حدثنا نصر بن علي الجهمي قال: ثنا المعتمد بن سليمان عن أبيه عن أبي إسحاق عن البراء أن رسول الله قال: ائتوني بالكتف واللوح فكتب ﴿لَّا يَسْتَوِي ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: 4/ 95]، وعمرو بن أم مكتوم خلف ظهره فقال: هل لي من رخصة يا رسول الله؟ فنزلت: ﴿غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: 4/ 95]»[3].

أضف إلى كل ذلك التشابهات الشديدة بين ما يعرضه القرآن والأفكار الدينية المسيحية على وجه الخصوص الرائجة في عصره[4].

فكيف يمكن فهم ذلك كلّه؟

قدّم بلاشير إجابةً نعدها مهمةً قوامها أنّ محمداً، ولا سيّما بعد الهجرة، بسبب الظروف الجديدة التي طرأت، قد أحسّ أنّ الله حاضر معه حضوراً كليّاً طاغياً في تصريف الوحي، وفي غير ذلك دون أن يبلغ محمد حدّ الاتحاد الصوفي. وهذا التطور لا يعني خفوت حرارة الوحي؛ بل يعني أساساً وعي محمّد بالواجبات الجديدة، ووعيه بضرورة أن يكون وحيه إجرائياً يتكيّف مع الظروف القاهرة والنوازل الطارئة[5].

---

(1) Andrae, (Tor), Mahomet: sa vie et sa doctrine, p. 65-66. Aussi: Blachère, (R), le problème de Mahomet, pp. 98-100.

(2) Blachère, (R), le problème de Mahomet, p. 99.

(3) Ibid, pp. 99-100.

وقد اقتطفنا الخبر من تفسير الطبري، جامع البيان، ج5 ص268.

(4) انظر: جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، الفصل الخامس: مشكلة التأثيرات المسيحية، ص161- 181.

(5) Blachère, (R), pp. 100-101.

أمّا هشام جعيط -وإن اهتمّ أساساً بقضية التشابه بين تعاليم القرآن وأدبيات الكنيسة السورية- فإنّه قد عدّ الوحي استخراجاً لأفكار حاصلة مسبقاً في ذهن محمد: «إن كل ما اختزنه محمد في ذاكرته سيرجع عن طريق الوحي في حالة الإيحاء الداخلي عن طريق الصوت الداخلي الملهم في فترات الانخطاف، والذي عدّه محمد، بكلّ حماس، وحياً إلهيّاً من الخارج. الوحي الأوّلي انفجار هائل وزلزال داخلي، وفيما بعد ستتضح الأفكار، وتطرح على محك الجدل. الأفكار اتضحت شيئاً فشيئاً، وامتلأت وتبلورت بتطوّر الخطاب القرآني...»[1]. وهو رأي كان قد عبّر عنه ت. أندري كذلك[2].

إن كلّ ما تقدّم لا يعني زيف الوحي المحمدي[3]، ولا يعني كذلك أن محمداً كان يتلقّى الوحي بصفة سلبية، وإنما يعني أساساً أن النبي قد أنس بالوحي، وتدرّب عليه، ورسخت فيه قدمه، فتطوّر وعيه النبوي من نبي/ وعاء للوحي، في بدء التنزيل، إلى نبي مشارك في الوحي على وجه. ولا شكّ في أن الآيات المدنية نفسها النازلة على عكس ما كان محمد يرغب فيه[4]، هي آيات تصوغ حدود تلك المشاركة.

2- أداء الوحي:

لئن كانت تجربة النبي مع المفارق، تقبّلاً وإدراكاً، تجربةً ذاتيةً يكتنفها

---

(1) جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص155-156.

(2) Andrae, (Tor), Mahomet: sa vie et sa doctrine, p. 91-92.

(3) الطريف أن هؤلاء الباحثين أنفسهم قد دافعوا عن أصالة الوحي المحمدي. راجع الفصل الثالث من الباب الثاني من عملنا: مقالات المعاصرين في بدء الوحي، المقالة الثالثة.

(4) راجع، مثلاً، ما يذكره ابن هشام من عتاب الله رسوله في الأسرى (ابن هشام، ج2، ص245-246). كذلك: تفسير الطبري: جامع البيان، ج10، ص50-57. ومردُّ الخبر إلى آيات (الأنفال: 8/ 67-73). وانظر كذلك ما يذكره ابن هشام من مخالفة القرآن لرغبة الرسول في تألّف وجوه المنافقين (ابن هشام، ج4، ص116). كذلك: تفسير الطبري، جامع البيان، ج10، ص230-232. ومردّ الخبر إلى آية (التوبة: 9/ 84).

الغموض، فإن النبي سرعان ما ينقل ما يتمثّله من الوحي إلى «نص»[1] تتقبله الجماعة. ويفترض مثل هذا النقل الانتقال من تجربة ذاتية محضة إلى تجربة جماعية، والانتقال كذلك من الوحي إلى نصوص الوحي. إنه ذلك الانتقال من عالم الإدراك، بما يُميز الإدراك النبوي من خصوصية، إلى عالم اللغة بمواضعاتها وإكراهاتها. وقد كان ذلك الأداء أداءً شفوياً أساساً[2].

إن الناظر في ما بلّغه النبي إلى الناس من معانٍ موسومةٍ بالغيرية[3] يُلاحظ كثرة أصناف النصوص، التي نحصيها في ما يأتي:

- **القرآن.**

- **الحديث القدسي**: ومثاله: «إن روح القدس نَفَث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستكمل أجلها ورزقها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب»[4]، ومثاله أيضاً: «أتاني ربّي في أحسن صورة فقال: فيم يختصم الملأ الأعلى؟ فقلت: لا أدري. فوضع كفّه بين كتفيّ فوجدت بردها بين ثندوتي (لحمة الثدي) وتجلّى لي علم كلّ شيء، وقال: يا محمد فيمَ يختصم الملأ الأعلى؟ فقلت: في الكفّارات، فقال: وما هن؟ فقلت: الوضوء عند الكريهات، ونقل الأقدام إلى الحسنات، وانتظار الصلوات بعد الصلوات، فمن فعل ذلك عاش حميداً ومات حميداً وكان من ذنبه كمن ولدته أمه»[5]. ومثاله أيضاً:

---

(1) نستعمل عبارة نص بالمعنى العلامي. انظر: عامر، جيهان، بدء الوحي من خلال المصادر الشيعية الاثني عشرية، ص263.

(2) تتبع محمد كريم الكواز الجانب الشفاهي من الظاهرة القرآنية بما يغني، وهو جانب يبرز بشكل خاص من خلال ظواهر في النص القرآني، كحضور المخاطب المتلقي، وآيات الاتصال، والصيغ الجاهزة، والتكرار، وتشخيص المعاني، ولهجة المخاصمة. انظر: الكواز، محمد كريم، كلام الله: الجانب الشفاهي من الظاهرة القرآنية، دار الساقي، بيروت-لبنان، ط1، 2002م.

(3) سنحرص في ذكر النصوص على ذكر ما يُفيد أن النبي كان يبلّغها باعتبارها صادرةً عن المفارق لا عن شخصه.

(4) السهيلي، ج2، ص393.

(5) المصدر نفسه، ج2، ص395-396.

«أخبرنا الحجاج بن محمد الأعور عن ليث بن سعد عن خالد بن يزيد عن سعيد بن أبي هلال عن جابر بن عبد الله قال: خرج علينا رسول الله ﷺ فقال: رأيت في المنام كأن جبريل عند رأسي، وميكائيل عند رجلي، يقول أحدهما لصاحبه: اضرب له مثلاً. فقال: اسمع سمعت أذنك، واعقل عقل قلبك، إنما مثلك ومثل أُمّتك مثل ملك اتخذ داراً ثم بنى فيها بيتاً ثمّ جعل فيها مائدةً، ثمّ بعث رسولاً يدعو الناس إلى طعامه، فمنهم من أجاب الرسول، ومنهم من تركه؛ فالله الملك، والدار هي الإسلام، والبيت الجنّة، وأنت يا محمّد الرسول»[1].

- **المحاورات بين محمد وجبريل**: ومثالها: «أتي رسول الله ﷺ فقيل له: إن قريشاً يتواعدونك ليقتلوك، فخرج رسول الله ﷺ من باب الصفا حتى وقف عندها، فأتاه جبريل عليه السلام فقال له: يا محمّد إن الله قد أمر السماء أن تطيعك والأرض أن تطيعك، وأمر الجبال أن تطيعك، فإن أحببت فمُرِ السماء أن تنزل عليهم عذاباً منها، وإن أحببت فمُرِ الأرض أن تخسف بهم، وإن أحببت فمُرِ الجبال أن تنضمّ عليهم. فقال رسول الله ﷺ: أؤخر عن أمتي لعلّ الله أن يتوب عليهم»[2].

- **الإخبار بالمغيبات**: وقوامه أن يكشف جبريل لمحمد ما سُتر عنه من الحوادث؛ كأن يكشف له عن كتاب حاطب بن أبي بلتعة إلى قريش[3]، وعن بعيرين أخفاهما الحارث بن ضرار[4]، وعن سحر لبيد بن أعصم[5]، وعن موت سعد بن معاذ[6]، وعمّا يحدث في غزوة مؤتة[7]. ويلحق بهذا الضرب

(1) ابن سعد، السيرة النبويّة من الطبقات الكبرى، ج1، ص172.
(2) ابن إسحاق، ف272، ص190؛ كذلك: ف189، ص126.
(3) المصدر نفسه، ج4، ص26.
(4) المصدر نفسه، ج3، ص269.
(5) المصدر نفسه، ج2، ص99.
(6) المصدر نفسه، ج3، ص144.
(7) المصدر نفسه، ج3، ص144.

من الإخبار إطلاع الرسول على الملأ الأعلى[1]، وعلى منزلة بعض صحابته في الجنّة[2].

- **إقامة الشعائر**: ومثالها الأبرز الوضوء والصلاة: «قال ابن إسحاق: وحدثني بعض أهل العلم أن الصلاة حين افترضت على رسول الله ﷺ أتاه جبريل، وهو بأعلى مكة، فهمز له بعقبه في ناحية الوادي، فانفجرت منه عين فتوضّأ جبريل عليه السلام ورسول الله ﷺ ينظر إليه ليريه كيف الطهور للصلاة، ثم توضأ رسول الله كما رأى جبريل توضأ، ثم قام به جبريل فصلّى به، وصلى رسول الله ﷺ بصلاته»[3].

- **الرؤى**: ومثالها ما رآه الرسول قبل غزوة أحد: «فلما سمع بهم رسول الله ﷺ، والمسلمون قد نزلوا حيث نزلوا، قال رسول الله ﷺ للمسلمين: رأيت بقراً لي تُذبح، ورأيت في ذباب سيفي ثلماً؛ فأمّا البقر فهي ناس من أصحابي يُقتلون، وأما الثلم الذي رأيت في ذباب سيفي فهو رجل من أهل بيتي يُقتل»[4].

إن السؤال المحرج الذي لا بدّ للناظر من مواجهته هو: بِمَ تميّز القرآن عن سائر النصوص الأخرى[5]؟

قدّم بعض الدارسين إجابات منها: أن الفرق بين القرآن وبقية النصوص يعود إلى كيفيات الوحي؛ «فالحالة الأولى؛ حالة الانسلاخ عن البشرية، يُمكن

(1) راجع حديث المعراج، المصدر نفسه، ج2، ص3-7.
(2) نمثل لذلك باطلاع الرسول على أحوال زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب وعبد الله بن رواحة في الجنّة، انظر: ابن هشام، ج4، ص15.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص176.
(4) المصدر نفسه، ج3، ص35.
(5) يُعد القرآن لبّ الرسالة المحمدية، سواء عَدّه الدارس وحده متن الوحي (جعيط، هشام، الوحي والقرآن والنبوّة، ص55)، أم عدّ الدارس القرآن والسنّة وحياً (السبكي، عبد اللطيف، الوحي إلى الرسول محمد ﷺ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في القاهرة، 1969م، ص120. كذلك: محمود، محمد، من الموازاة إلى النفي: حول مركزيّة مؤسّسة النبوّة في الإسلام، مجلّة مواقف، ع68، صيف 1992م، ص33.

أن تكون حالة الوحي بالسنّة، بينما تكون الحالة الثانية، حالة تحوّل الملك إلى البشرية، خاصّة بالوحي بالقرآن»[1]. ومنها أن القرآن كان وحياً باللفظ والمعنى. أمّا الحديث القدسي فكان وحياً بالمعنى فحسب[2].

فهل كان معاصرو محمّد يعون هذه الفروق الدقيقة ليميّزوا القرآن بالحفظ والتلاوة والتعبّد؟ وهل كانوا يسألونه عن كيفيات تلقّيه لما بلغه من عدد هائل من المقاطع، بما في ذلك الحديث النبوي، حتى يميّزوا بين القرآن وغيره من النصوص؟ هل للذاكرة أن تحفظ لكلّ مقطع انتماءه إلى كيفية من كيفيات النزول؟

والطريف أنّ أصحاب محمّد كانوا يُميّزون بين القرآن وغيره من النصوص؛ جاء في خبر الإفك عن عائشة قولها: «... وأيم الله لأنا كنت أحقر في نفسي، وأصغر شأناً، من أن يُنزل الله فيّ قرآناً يُقرأ به في المساجد ويُصلّى به، ولكنّي قد كنت أرجو أن يرى رسول الله ﷺ في نومه شيئاً يُكذّب به الله عنّي لما يعلم من براءتي، أو **يُخبر خبراً**؛ فأمّا قرآن ينزل فيّ، فوالله لنفسي كانت أحقر عندي من ذلك...»[3].

الراجح أنّ محمّداً كان يُميّز نصّ الوحي (القرآن) بكتابته، ومن ثمّة لا يُعدّ عند المتقبّلين الأوائل لمتن الوحي كلاماً موسوماً بالغيريّة إلا ما دوّنه الرّسول أو أمر بتدوينه. وهكذا يكون التدوين علامةً على الوحي، وشرطاً من شروطه، إذا نظرنا إليه من زاوية التقبّل.

(1) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، ص48.

(2) الأعرجي، ستار جبر حمود، الوحي ودلالاته في القرآن الكريم والفكر الإسلامي، ص143-144. ونلاحظ أن إجابة أبو زيد والأعرجي تردّد مقالة القدامى. انظر مثلاً: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، ط1، 2000م، ج1، النوع السادس عشر: في كيفية إنزاله، المسألة الثانية، ص88-89. وقد عدّ مالك بن نبي الأسلوب معياراً للتمييز بين القرآن وغيره (الظاهرة القرآنية، ص209)، لكن الأسلوب إنما هو مسألة ذوقية أساساً، ولا نظنُّ أحاديث كثيرة تختلف في أسلوبها عن آيات كثيرة، إلا أن الآيات قد جوّدتها المحاريب.

(3) ابن هشام، ج3، ص176.

قدّم المحدثون مقالات كثيرة في تدوين القرآن[1] نرجّح منها القول بتدوين القرآن على عهد الرّسول. وفضلاً عمّا قادنا إليه التأمّل في الإشكاليات التي يثيرها متن الوحي، في النصّ القرآني وأخبار السّيرة ما يدعم رأينا:

- فالقرآن يُنشئ صلة وطيدة بين الوحي والكتاب في آيات كثيرة، منها: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [آل عمران: 3/ 7]، و﴿وَٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ [الكهف: 18/ 27]، كما يربط بين القرآن والكتاب: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا

(1) لئن نحت دراسات أهل الملّة في العصر الحديث إلى تكرار مقالات القدامى بخصوص تدوين القرآن (نستثني من ذلك بعض المحاولات الرّصينة (المسعودي، حمّادي، الوحي من التنزيل إلى التدوين، دار سحر، ط1، 2005م)) فإنّ مبحث تاريخ تدوين النصّ القرآني قد كان مبحثاً استشراقيّاً بامتياز منذ ألّف ت. نولدكه كتابه (تاريخ القرآن) (Die Geschichte des Qorans)، سنة 1860م (انظر: نولدكه، ت.، تاريخ القرآن، تعريب جورج تامر، مؤسسة كونراد أدناور، بيروت، ط1، 2004م). وتدعّم الاهتمام بعده بهذا المبحث، ولا سيّما في النصف الثاني من القرن العشرين، فنشر بلاشير كتابه (مدخل إلى القرآن):

Blachère, Regis, Introduction au Coran, Maisonneuve et Larose, Paris, 1959.

وكتب ر. بال أيضاً (مدخل إلى القرآن):

Bell, (Richard), Introduction to the Qur'ān, Edinburgh University press, 1953.

وأصدر ج. وانسبروف مصنّفه (دراسات قرآنيّة):

Wansbrough (John): Qur'ānic Studies, Oxford University press, 1977.

وصنّف ج. بورتن في (جمع القرآن):

Burton (John): The Collection of the Qur'ān, Cambridge University press, 1977.

وغيرهم. وهي دراسات استحدثت مناهج نقدية جديدة لتقليب تاريخ النصّ، كالنقد الفيلولوجي والنقد الاجتماعي والنقد الباليوغرافي، وانتهى أصحابها إلى نتائج تتأرجح بين القول بتدوين القرآن على عهد الرسول، وإن كان تدويناً جزئيّاً (ر. بلاشير)، والقول بتدوينه في القرن 3هـ (ج. وانسبروف، انظر: ص1-52 من مصنّفه)! ولئن كنّا نذهب إلى القول بتدوين القرآن على عهد الرسول، فإننا نُميّز بين فعل كتابة القرآن، وحدث جمعه في مصحف، وترتيب سوره وآيه، وقد تمّ ذلك، في رأينا، في عهد عثمان.

﴿لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ﴾ [فصلت: 41/ 3]. ولئن كان ذلك لا يعني أنّ النازل على محمّد هو كتاب بالمعنى المادّي للكلمة[1]، فإنّه يُشير إلى أنّ محمّداً كان يتلقّى النّازل عليه باعتباره قرآناً يُقرأ وكتاباً يُدوّن.

- وفي القرآن ترتبط الكتابة بالعلم بالغيب: ﴿أَمۡ عِندَهُمُ ٱلۡغَيۡبُ فَهُمۡ يَكۡتُبُونَ﴾ [الطور: 52/ 41]، وكذلك: (القلم: 68/ 23-27 و47) و(سبأ: 34/ 44). فلا كتاب(ة) إلا بالوحي، ويُمكن القول كذلك: لا وحي دون كتابة[2]. فإذا أضفنا إلى ذلك ارتباط العلم بالقلم في أوّل المقاطع النّازلة على محمّد[3]، وارتباط الدّين بالكتاب في ذهن محمّد وهو يستعدّ للوحي[4]، وكثافة حضور متعلقات الكتابة في النّصّ القرآني (قلم، لوح، سفر، صحف، كتاب/ كتب)، تبيّن لنا أنّ الوعي النبوي قد اقترن فيه تلقّي الوحي بضرورة تدوينه.

- للكتابة في القرآن شأن في إثبات الحجّة على النّاس، سواء تعلّق الأمر بعلاقاتهم فيما بينهم: كتابة الدَّيْن[5]، أم تعلّق الأمر بعلاقتهم بالله؛ فالملائكة

---

(1) (النساء: 4/ 153)، و(الأنعام: 6/ 7)، و(الإسراء: 17/ 93). وانظر كذلك: المسعودي، حمادي، الوحي من التنزيل إلى التدوين، ص25-36.

(2) لا نظنّ آية البقرة: ﴿فَوَيۡلٞ لِّلَّذِينَ يَكۡتُبُونَ ٱلۡكِتَٰبَ بِأَيۡدِيهِمۡ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشۡتَرُواْ بِهِۦ ثَمَنٗا قَلِيلٗاۖ فَوَيۡلٞ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَوَيۡلٞ لَّهُم مِّمَّا يَكۡسِبُونَ﴾ [البقرة: 2/ 79]، التي تستند إليها الباحثة ج. شابي، دالّة على أنّ القرآن يحرّم كتابة المقدّس؛ بل هي متعلّقة بذمّ التحريف. انظر:

Chabbi (J), Le seigneur des tribus, L'islam de Mahomet, pp. 251-257.

وعلى عكس ما تذهب إليه ج. شابّي انظر:

Madigan, (D.A),the Qur'ān's self image, princeton university press, 2001, pp. 52-54, 70-72.

(3) (العلق: 96/ 1-5): ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ﴾.

(4) سواء كانت علاقة محمّد بأهل الكتاب عرضيّة أم عميقة، فإنّه قد شاهدهم يقرؤون من كتاباتهم المقدّسة (القريانا).

(5) (البقرة: 2/ 282)، وربّما أيضاً: (النور: 24/ 33).

يكتبون فعل الإنسان، ويُحشر المرء وكتابه في يده لينظر فيه[1]. ولا نظنّ متن الوحي لا يُكتب، وهو حجّة الله على النّاس[2].

- تلمح بعض الآيات القرآنيّة إلى كتابة كلمات الله بالمداد والأقلام: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف: 18/ 109]. وكذلك: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: 31/ 27].

- يسمُ القرآن العربَ بالأمّيّين (من لا كتاب لهم)[3]، في مقابل اليهود والنّصارى (أهل الكتاب)[4]؛ والمقصود بالكتاب، في هذا السّياق، الرسالة السماوية، وكذلك الكتاب بالمعنى المادّي[5]. ولا شكّ في أنّ الحاجة إلى مضاهاة أهل الكتاب تدفع النبي العربي إلى أن يكون للعرب كتاب[6]، وهو كتاب يمحو بحروفه ما حُرّف[7].

---

(1) (التوبة: 9/ 12-121)، و(يونس: 10/ 21)، و(الإسراء: 17/ 13-14)، و(النمل: 27/ 75)، و(الزخرف: 43/ 19 و80)، و(الحاقة: 69/ 19 و25)، و(الانفطار: 82/ 11)، و(المطفّفين: 83/ 7-9 و18-20)، و(الانشقاق: 84/ 7 و10).

(2) (النساء: 4/ 165).

(3) الطبري، جامع البيان، ج3، ص251.

(4) (آل عمران: 3/ 20): ﴿...وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ...﴾.

(5) (البقرة: 2/ 79): ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾، وذلك هو معنى التحريف. والمقصود بالكتاب، في عبارة «أهل الكتاب»، الكتاب المادّي كما تُشير إلى ذلك أخبار السّيرة. انظر مثلاً: ابن هشام، ج2، ص145 و150.

(6) يذهب هشام جعيط إلى أنّ الإلحاح على اللسان العربي يبرز أنّ الدعوة القرآنيّة دعوة وطنيّة. انظر: تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، ص164-165 و247 و287. ونعتقد أن البعد الوطني يتجلّى كذلك في حيازة كتاب عربي.

(7) من أسماء محمّد: الماحي؛ وهو نعت يتعلّق بالكتابة في رأينا لا بالنسيان، كما يذهب إلى ذلك بن سلامة: BenSlama, (Fethi), La nuit brisée, pp. 68-71.

- تُثير الملاحظة السّابقة قضيّة أميّة الرسول؛ فـ «الأمّي» لا تعني الجهل بالقراءة والكتابة؛ بل تعني الانتماء إلى أمّة لم تعرف الرّسالة السّماويّة بعد؛ بل إنّ بعض الآيات ترجّح معرفة النبيّ القراءة والكتابة: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت: 29/ 48]، وترجّح أنّ محمّداً كان يخطّ القرآن بيمينه. وهو يوصف أنّه ﴿رَسُولٌ مِّنَ ٱللَّهِ يَتْلُوا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ۞ فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ﴾ [البينة: 98/ 2-3][1]، لكن يبدو أنّ النّبيّ كان يتّخذ، في الأغلب الأعمّ، كَتَبَة للقرآن من بين صحابته، منهم، في ما تذكر المصادر، أُبي بن كعب، وعبد الله بن سعد، وزيد بن ثابت، وخالد بن سعيد بن العاص، وعبد الله بن مسعود، وسالم مولى أبي حذيفة، ومعاوية بن أبي سفيان، ومعاذ بن جبل، وأبو الدرداء... عُرفوا باسم «كَتَبَة الوحي»[2]. وتذكر بعض الأخبار أنّ الرّسول كان يُسرع في تدوين ما ينزل عليه: «عن زيد بن ثابت قال: كنت أكتب لرسول الله ﷺ فقال: اكتب: ﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون في سبيل الله﴾ [النساء: 4/ 95]. فجاء عبد الله بن أم مكتوم فقال: يا رسول الله إني أحبّ الجهاد في سبيل الله، ولكن بي من الزمانة ما قد ترى، قد ذهب بصري. قال زيد: فثقلت فخذ رسول الله ﷺ على فخذي، حتى خشيت أن يرضّها، ثمّ قال: اكتب ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: 4/ 95][3].

---

(1) انظر كذلك: ابن هشام، ج2، ص176.

(2) ابن هشام، ج4، ص33. كذلك: ابن أبي داود، كتاب المصاحف، تحقيق آرثر جفري، ط1، 1936م، باب من كتب الوحي لرسول الله. وقد أحصى ر. بلاشير أربعين كاتباً ممّن تذكرهم المصادر. انظر: Blachère, (R), Introduction au Coran, p. 12.
ويذكر أحمد أمين أسماء عمر بن الخطّاب، وعلي بن أبي طالب، وعثمان بن عفّان، وأبي عبيدة بن الجرّاح، وطلحة من الرّجال، وحفصة وأم كلثوم من النّساء، ضمن قائمة العارفين بالكتابة عند ظهور الإسلام. وفي غزوة بدر كان فداء بعض الأسرى الذين يكتبون أن يعلّموا عشرة من صبيان المدينة الكتابة. أمين، أحمد، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ص140-142.

(3) الطبري، جامع البيان، ج5، ص269.

وممّا يؤكّد لنا اقتران الوعي بغيريّة القرآن بالكتابة، وتميّزه عند الرسول نفسه عن سائر النّصوص التي بها نطق، قوله: «لا تكتبوا عنّي، ومن كتب عنّي غير القرآن فليمحه»[1]، كما جاء في إحدى رسائله: «لا يمسّ القرآن إنسان إلا وهو طاهر»[2].

إنّ القرائن على كتابة القرآن على عهد محمّد كثيرة لا يتّسع المجال لتفصيلها[3]، لكنّنا انتخبنا منها ما يؤكّد ارتباط الوحي عند محمّد بالتدوين، ومن ثمّة لا ترتقي سائر النّصوص الأخرى، التي بها حدّث، إلى مرتبة القرآن. ولا ضيرَ، في رأينا، أن لا ينبثق الوعي بالوحي باعتباره معنى يبلّغ فيدوّن منذ بدء الوحي؛ لأنّ الوعي النّبوي المحمّدي نشأ منجّماً فتحقّق على التّدريج، وهو ما حاولنا إثباته خلال الفصلين السّابقين[4].

لقد كانت قراءة القرآن على عهد محمّد، وبعده، قراءةً تعتمد على الذاكرة

---

(1) صحيح مسلم، كتاب الزهد والرقائق، باب التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم.

(2) ابن هشام، ج4، ص124. وتؤكّد عبارة «لا يمسّ» المعنى الماديّ للكتاب، وهو نصّ يوافق الآيات ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ۝ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ۝ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: 56/ 77-79].

(3) من تلك القرائن الخوف من التحريف (التهمة التي ردّدها القرآن في ما يتعلّق بأهل الكتاب)، وحاجة الجماعة النّاشئة إلى نصوص مكتوبة (ثابتة) في ما يتعلق باجتماعها (آيات الأحكام)، ولا سيّما أن بعض تلك الآيات طويلة غنيّة بالتّفاصيل الدّقيقة، والحاجة إلى نشر القرآن بين القبائل وتعليمه، واحتواء نصّ المصحف على الآيات المنسوخة...

(4) يرجّح ر. بلاشير أنّ بدء التدوين كان منذ الفترة المكيّة الثالثة (Le problème de Mahomet, pp. 52-53)، وهي الفترة التي استوت فيها بنية المفارق الجديدة (انظر الفصل الأول من هذا الباب)، وتوضّحت أثناءها علاقته بالجماعة (انظر الفصل الثاني من هذا الباب). أمّا جعيط، فيشير إلى أن التدوين كان مبكّراً على عهد محمّد، دون تحديد الفترة تحديداً دقيقاً (تاريخيّة الدعوة المحمّدية في مكّة، ص22). ويميل المسعودي إلى أنّ بدء التدوين اقترن بالمرحلة المدنيّة (المسعودي، حمّادي، الوحي من التنزيل إلى التدوين، ص121). ونُشير إلى أنّ ضبط فترة بدء كتابة القرآن يكاد يكون أمراً مستعصياً.

أساساً؛ لأنّ التدوين كان جزئيّاً، ولأنّ الخطّ كان خطّاً يعسر فكّ حروفه، ولأنّ وسائل الكتابة كانت بدائيّة: الرقاع والأكتاف واللخاف والعسب والأقتاب... لكنّ ذلك لا يحجب عنّا ارتباط الوحي بالكتاب/الكتابة في ذهن محمّد وسلوكه، وهو ارتباط يؤكّده المعنى اللّغوي للوحي: الكتابة[1].

الخلاصة:

- إنّ دراسة كيفيات التلقّي من أعسر ما يتصدّى له الباحث لذاتيّة التجربة، وتكتّم النّبي، وإجمال العبارة القرآنية. ولئن مال القدامى إلى التوسّع في ذكر الكيفيات، والتلبيس بين الوحي والقرآن، فإننا قد ضيّقنا من تلك الكيفيات، اعتماداً على سنّة التّلقّي، وميّزنا بين الوحي ونتيجته: القرآن، وهي نتيجة ساهم فيها النبيّ بتمثّلها وأدائها في لغة بشريّة.

- إنّ وقوفنا على دور البشري في سيرة الوحي، في ما سبق من فصول وأبواب، لا يسمح لنا بأن نَعدَّ محمّداً مجرّدَ وعاءٍ سلبي ينهمر على لسانه الوحي لفظاً ومعنى؛ ونحن نرى أنّ انحسار أعراض الوحي، وتغيّر الأسلوب القرآني، وميل المضمون إلى خدمة رغبات النبي، يُنبئ بتطوّر الوحي المحمّدي نحو إيلاء النّبي مرتبة المُشارك في الوحي.

- إنّ وعي النّبي بهويّة المفارق إنّما كان على التّدريج. ولئن كان ذلك كاشفاً عن تطور الوعي المحمدي بالوحي، فهو يكشف كذلك عن ارتباط القول في وسيط الوحي بمحاورة عقائد المتلقين في المفارق. ولا يمكن لمحمّد، بأيّة حال من الأحوال، الثبات على اعتبار الوسيط من الملائكة إلا بعد أن أرسى ذلك التغيير في بنية المفارق الذي أبنّاه في الفصل الأوّل من هذا الباب.

- لقد ارتبط أداء الوحي بتغيير آخر في الثقافة العربيّة بالانتقال من مرحلة المشافهة إلى مرحلة التدوين، وهو انتقال مهّد له الوحي؛ فقد تمّ التّمييز،

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة وحي. الزبيدي، محب الدين، تاج العروس، وحي، ضمن فصل الواو من باب الواو والياء.

عند المتقبّلين الأوائل لما يبلّغه محمّد، بين القرآن وغيره من النصوص بالكتابة، وهو تمييز أرسى محمّد دعائمه. إنّ القرآن، وهو نتيجة الوحي، كان على عهد الرسول يُتداول شفويّاً، لكن محمّداً أرسى نواة الكتابة ونواة النظر إلى القرآن باعتباره كتاباً مدوّناً. وبذلك نُفسّر صراع وجوه الصحابة بمصاحفهم لاحقاً، وارتباط مقتل عثمان بتوحيد المصاحف.



خاتمة الباب الثالث

سمح لنا النّظر في قضايا التّلقّي بالوقوف على خصيصةٍ وسمت الوحي المحمّدي يمكن أن نسمّيها خصيصة الهدم والبناء، وقد تجلّى ذلك في تغييرات ثلاثة استجليناها تباعاً: **تغيير بنية المفارق، وتغيير بنية الجماعة، وتغيير بنية الثقافة**؛ وهي تغييرات استجليناها من خلال النظر إلى الوحي بوصفه تجربةً وشكلاً من أشكال تلقّي العلم وتبليغه، وليس من خلال النظر إلى مضامين الوحي كالأحكام والقيم... ذلك ما نودُّ تأكيده.

ونحن نعتقد أنّ هذه التغييرات الثلاثة متواشجة بأشدّ الصّلات متانةً:

فتغيير بنية المفارق باستنباط مفارق جديد متمحّض للشرّ نُسب إليه مدح الآلهة المكية، وقطع الصّلة بين الجنّ والملائكة، وطرد الجنّ من العالم العلوي، كل ذلك أدّى إلى رفض الآلهة المكية وإفراغها من كلّ دلالة: مجرّد أسماء/ أجساد فارغة من المعنى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ﴾ [النجم: 53/ 23]. ويرتبط هذا الأمر بالكتابة، فرفض الآلهة المكية جعل الإله وتمثّلاته تتغيّر من إله حاضر مرئي (الصّنم)، إلى إله غائب لا مرئي متعالٍ منزّه عن التجسيم ولا تدركه الأبصار. فاحتيج حينئذٍ إلى الحرف علامةً على الغياب، وتجسيداً شاهداً لما لا يُجسّد ولا يُشاهد، وأضحى الخطّ في ثقافة التدوين بديلاً لـ «الجسد» في ثقافة المشافهة[1] «إنّ الله في الإسلام لم يصبح إلهاً توحيدياً إلا

---

(1) راجع: أونج، والتر، الشفاهية والكتابيّة، تعريب حسن البنّا عز الدّين، سلسلة عالم =

عندما انتقل من إله مرئي إلى إله مقروء»[1]. ولا يمكن الانتقال من الإله المرئي (الصنم) إلا بإفراغه من روحه؛ بقطع الصلة بينه وبين الملائكة، وطرد الجنّ، الذين كانت بناتهم من الله آلهة وسيطة بين الله والناس.

ويرتبط تغيير بنية المفارق بالكتابة من جهة ثانية كذلك؛ فخلع الجنّ عنى سحبَ الكلمة من الشاعر والكاهن بهدم جهة علمهما. أمّا تدوين القرآن، فقد سحب سلطة الكلمة من الشاعر والكاهن بتغيير سنن الاتصال وتداول الكلمة: من الكلمة المسموعة المنشدة (الشاعر والكاهن) إلى الكلمة المقروءة المدرَكة بالعيان (القارئ المُفسّر). لقد لمس القدامى ذلك الترابط، فرووا عن وجوه الصحابة قولهم: «لو لم يكتب عثمان المصحف لطفق الناس يقرؤون الشّعر»[2]. إنّه ذلك التّحوّل من العقل الشفاهي المعتمد على السّمع إلى العقل الكتابي المعتمد على البصر.

أمّا تغيير بنية الجماعة بتغيير شروط السيادة، فيرتبط بالكتابة من جهة الانتقال من القبيلة إلى أهل الكتاب[3]، أو من عالم الأعراف إلى عالم النصوص؛ لم يعد السّيد ذاك الذي أسنّ أو أثرى أو شرُف... بل هو ذاك الذي ينهض بوظيفة التّفسير؛ النبيّ فالصّحابة فورثتهما من العلماء، وهي «وظيفة لا تغدو ممكنة إلا عند الانتقال من الرّبّ المنظور إلى الله المقروء في الكتاب»[4].

= المعرفة، ع 182، الكويت، 1994م. كذلك: المسعودي، حمادي، الوحي من التنزيل إلى التدوين، ص16-18.

(1) خضر، عادل، الأدب عند العرب، ص278.

(2) ابن أبي داود، كتاب المصاحف، ص13.

(3) نستوحي عنوان الفصل الذي عقده أركون لبيان تأثير المؤسسة الدينيّة (أو ما يسمّيه هو المدوّنة الرسميّة المغلقة) في توسيع مفهوم الوحي. انظر:

Arkoun, (M), Lectures du Coran, ed Alif, Tunisie, 1991, Chapitre IX: The notion of revelation, from Ahl-al Kitāb to the societies of the book, pp. 257-281.

والرّاجح أنّ تغيير شروط السّيادة أدّى إلى الاستعاضة عن القبيلة بالدّولة، مع ما يعنيه ذلك من ارتباط الدولة بالكتابة وحاجتها إليها.

(4) خضر، عادل، الأدب عند العرب، ص272.

نتائج البحث

ننتهي من دراسة «الوحي المحمدي من خلال مصنّفات السّيرة النبويّة قديماً وحديثاً» إلى صياغة بعض النتائج تكون تعميماً لما أثبتناه من نتائج في نهاية كلّ فصل من فصول بحثنا.

1- **إنّ الوحي المحمدي وحيٌ أصيل أصالةً راسخةً**: فليس محمّد مختلقاً، ولا عصابيّاً، ولا متعلّماً، وإن وشت بعض أحوال الوحي بتلك السّمات. هو أصيل لسببين؛ الأوّل ذاتي: يتمثّل في تصديق النّبي نفسه أنّه إنّما يتلقّى عن الله علماً تصديقاً تامّاً، ما يجعل ظاهرة الوحي عنده موسومة بالغيريّة في بدئها وفتورها وأعراضها ومضامينها. والثاني موضوعي: يتمثّل في معارضة السّائد؛ وقد تمّ ذلك للوحي المحمّدي من خلال أشكاله لا من خلال مضامينه: لقد عارض الوحي المحمّدي بنية المفارق السائد في عصره، فخلع الجنّ، وأنشأ مفهوم الشيطان باعتباره متمحّضاً للشّر، وحوّر من صورة الملائكة. كما عارض هذا الوحي بنية الجماعة، فخلع الملأ، واستنشأ جماعة جديدة، وحوّر من وظيفة ربّ الكلام؛ وعارض أيضاً بنية الثقافة، فخلع الإنشاد، واستنشأ الكتابة، وحوّر من وظيفة التلقّي من الرّواية إلى التفسير.

وهكذا يمكننا أن نصوغ معيارين للحكم على أصالة الوحي عامّةً، هما: معيار الصدق ومعيار الثورة.

2- **إنّ للبشريّ دوراً أساسيّاً في الوحي**: أمّا دور محمّد، فيتجلّى لنا من خلال استعداده للوحي بالتعلّم والتفكّر والرياضة الروحية والتقرّب من

المفارق، كما يتجلّى من خلال الاستيحاء؛ أي طلب الوحي أن يكون على وجه، واستنزال جبريل بالتطيّب والتّطهّر والاستلقاء وطلب الخلاء والعتمة، وتجلّى أيضاً في تعقّل الوحي وصياغته في لغة البشر والحرص على تدوينه.

أمّا دور جماعة المتلقّين من المعارضين، فقد كان حاسماً في وعي محمّد بشروط الارتفاع بوحيه عن وحي الكاهن والشاعر، وضرورة سحب سلطة الكلمة المفارقة منهما تماماً، كما كان ذلك الرفض باباً إلى استعارة مفهوم الشيطان من خلال حادثة الآيات الشيطانيّة، وإلى وعي محمّد بحدود مشاركته في الوحي.

أمّا دور جماعة الأتباع من المتلقّين، فتمثّل في حماية تجربة الوحي الغضّة، وتثبيت محمّد للقاء المفارق، ومشاركته تحنّثه، وتمثّل أيضاً في إسناد السّيادة النّاشئة بفضل الوحي، وفي المشاركة في الوحي، ولا سيّما المساهمة في نصوصه، والسّهر على سيره بين الناس بالقراءة والكتابة.

وهكذا يمكن القول: إنّ الوحي ليس اتّصالاً بين الله والخلق، وإنّما هو محاورة بين الخلق والله.

3- **إنّ الوعي المحمدي بالوحي قد تمّ على التّدريج**، وكان الوحي، من ثمّة، وحياً يتطوّر بالمحاورة ويترسّخ بالتجربة؛ فمحمّد قد جمع بين التحنّث في بدء أمره والاتصال بالمفارق، وهو مفارق تطورت هويّته ووظيفته وصورته كلّما تقادم العهد بالوحي. وصحب ذلك تطوّر في الأعراض المصاحبة للوحي، وفي أساليب النصوص الناتجة عن الوحي ومضامينها؛ وتطوّرت أيضاً نظرة محمّد إلى نفسه، باعتباره صاحبَ وحي، من جهة علاقته بالجماعة، نحو السّيادة عليها بالوحي. إنّ سمة التنجيم بقدر ما تنطبق على القرآن تنطبق على الوعي النبوي المحمّدي؛ فمحمّد لم يعِ نفسه نبيّاً إلا على التدريج.

وهكذا يمكن القول: إنّ الوحي لم يكن منذ أوّل اتّصال، ولم ينشأ طفرةً واحدةً، وإنّما هو تجربة بكلّ ما تعنيه الكلمة من امتداد في الزّمان، وتطوّر في الأحوال.

4- إنّ غياب النظر إلى الوحي، باعتباره تجربةً للبشريِّ فيها دورُ الشّريك، قد أوقع مصنّفات السّيرة النبويّة قديماً وحديثاً في مزالق هائلة؛ فالمصنّفات القديمة لجأت إلى القول بالاصطفاء، فصاغت حياة محمّد السّابقة للوحي على ضوء الوحي، وكانت البشائر سرداً يستبق الوحي وينهل منه. ولجأت المصنّفات المتأخرة منها إلى التوسُّع والجمع والتبرير ساعيةً إلى إضفاء ما حسبته فذّاً على تجربة النّبي، وإلى احتواء مقالات السّلف وعلومهم جميعها، وإلى الرّد على المخالف من أهل الديانات.

أمّا المصنّفات الحديثة، فاعتنى بعضها بتفسير ظاهرة الوحي بردّها إلى محضن جاهلي، أو مسيحي، أو نفسي، واعتنى بعضها الآخر باستنشاء مقالة ظنّها متناسقة بإسقاط أخبار وإنكار أخرى، وهي في ذلك كلّه تنظر إلى إشكاليّة الأصالة نظرةً زائفةً، وإلى تجربة محمّد نظرةً جامدةً. ولعلّ النقلة الأساسيّة في مصنّفات السّيرة إنّما هي الانتقال من التعبّد بكتابة السّيرة قديماً إلى محاولة تفسير ظاهرة الوحي حديثاً.

5- إنّ تحويل مبحث الوحي من مبحث لا تاريخي يُعنَى بمصدره المتعالي إلى مبحث تاريخيّ يُعنَى بمتقبّليه، قد مكّننا من فهم جوانب نعدّها أساسيّة في تجربة الوحي المحمّدي، كما مكّننا من تجاوز عسر هذا المبحث ومزالقه. لكنّه مع ذلك يظلُّ قاصراً عن الإجابة عن بعض قضايا الوحي، ككيفيات التلقّي؛ لغموض التجربة المحمّديّة وذاتيتها، وتكتّم النبيّ في شأنها، والتباس العبارة القرآنية. ولئن انصبّ اهتمامنا، في عملنا هذا، على فهم الوحي انطلاقاً من محضنه ومتقبّليه الأوائل، فإنّنا نعتقد أنّ مقاربة الوحي المحمدي بمقارنته بتجارب الوحي الأخرى يُسهم في مزيد من تذليل صعوبات دراسة الوحي المحمّدي، ونأمل أن يسلك الباحثون طريق المقارنة.



المصادر والمراجع

المصادر:

في اللسان العربي:

- القرآن الكريم.
- ابن إسحاق، كتاب المبتدأ والمبعث والمغازي المُسمّى سيرة ابن إسحاق، تحقيق وتعليق محمد حميد الله، الوقف للخدمات الخيرية، قونيه/ تركيا، 1981م.
- ابن سعد، محمّد، السيرة النبويّة من الطبقات الكبرى، الزهراء للإعلام العربي، ط1، 1989م.
- ابن كثير، إسماعيل، السيرة النبويّة، تحقيق مصطفى عبد الواحد، دار المعارف، بيروت، 1971م.
- ابن نبي، مالك، الظاهرة القرآنية، تعريب عبد الصبور شاهين، دار الفكر، (د.ت).
- ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبويّة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م.
- جعيط، هشام:
  - في السيرة النبويّة (1) الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1999م.

- في السيرة النبويّة (2) تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2007م.
- الحلبي، علي بن برهان الدين، إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون (المعروف باسم السيرة الحلبية)، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، 1349هـ.
- الدّشتي، علي، 23 عاماً: دراسة في السيرة النبويّة المحمدية، عرّبه ثائر ديب، نشر رابطة العقلانيين العرب، بترا، سورية، ط1، 2004م.
- رضا، رشيد، الوحي المحمدي، المكتب الإسلامي، القاهرة، ط10، 1995م.
- السهيلي، عبد الرحمن، الروض الأنف، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، دار النصر، 1967م.
- علي، جواد، تاريخ العرب في الإسلام: السيرة النبويّة، مكتبة النهضة العربيّة، بغداد، ط1، 1983م.
- هيكل، محمد حسين، حياة محمّد، دار المعارف، مصر، ط13، (د.ت).
- وات، مونتغمري، محمّد في مكّة، تعريب شعبان بركات، المكتبة العصريّة، بيروت، (د.ت).
- وجدي، محمد فريد، السيرة النبويّة تحت ضوء العلم والفلسفة، الدار المصريّة اللبنانيّة، ط1، 1993م.

في اللسان الأعجمي:

- Andrae, (Tor), Mahomet: sa vie et sa doctrine, Trad de l'Allemand par Jean Gaudefroy- Demombynes, librairie d'Amérique et d'orient Adrien Maisonneuve, Paris, 1984.
- Blachère, (Régis), Le problème de Mahomet, essai de biographie critique du fondateur de l'Islam, Presses universitaires de France, Paris, 1952.

المراجع:

في اللسان العربي:

- الكتاب المقدّس.
- الإبشيهي، شهاب الدين أحمد، المستطرف في كل فن مستظرف، مطبعة حجازي، القاهرة، ط2.
- ابن أنس، مالك، الموطّأ، مكتبة التقوى، القاهرة، ط1، 2001م.
- ابن حبيب، عبد الملك، وصف الفردوس، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2002م.
- ابن حبيب، محمد، المنمق في أخبار قريش، عالم الكتب، ط1، 1985م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدّمة، دار الجيل، بيروت، (د.ت).
- ابن دريد، أبو بكر، جمهرة اللغة، دار صادر، ط1، (د.ت).
- ابن رشيق، أبو علي الحسن، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، دار الجيل، بيروت، ط5، 1985م.
- ابن سيّد الناس، عيون الأثر في فنون المغازي والشّمائل والسّير، دار الآفاق الجديدة، 1997م.
- ابن عربي، أبو بكر، أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
- ابن كثير، إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة، بيروت، ط3، 1989م.
- ابن منبه، وهب، كتاب التيجان في ملوك حمير، مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، صنعاء، ط2، 1979م.
- ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، دار ومكتبة الهلال، بيروت، (د.ت).

- أبو ريدة، محمد عبد الهادي، مفهوم الوحي وكيفيته وآراء في العلاقة بين الوحي والعقل عند بعض مفكري الإسلام، ضمن: معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما، أعمال الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصاديّة والاجتماعيّة، تونس.
- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط1، 1990م.
- الأصبهاني، أبو نعيم، دلائل النبوة، حيدر أباد، ط2، 1950م.
- الأعرجي، ستار جبر حمود، الوحي ودلالاته في القرآن الكريم والفكر الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م.
- الألوسي، محمود شكري، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).
- أمين، أحمد، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، 1969م.
- أونج، والتر، الشفاهية والكتابيّة، تعريب حسن البنّا عز الدّين، سلسلة عالم المعرفة، ع182، الكويت، 1994م.
- بالحاج صالح العايب، سلوى، «دثريني... يا خديجة»، دار الطليعة، بيروت، 1999م.
- البجاوي (علي محمد)، وإبراهيم (أبو الفضل)، والمولى (محمد جاد)، قصص العرب، دار إحياء التراث العربي، (د.ت).
- البخاري، أبو عبد الله، الصحيح، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
- البيهقي، الحسين، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، تحقيق أحمد صقر، القاهرة، 1970م.
- التارزي، مصطفى كمال، الوحي وختم الرسالة في الإسلام، ضمن: معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما، (م.س).
- التهانوي، محمد علي، كشّاف اصطلاحات الفنون، ط1، 1996م.

- الجاحظ، أبو عثمان، البيان والتبيين، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).
- الجزار، منصف، المخيال العربي في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرسول، نسخة مرقونة في كلّية الآداب في منوبة، 2003م، (دكتوراه دولة).
- جنوف، عبد الله، محمد قبل البعثة، بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة، نسخة مرقونة في كلية الآداب في منوبة، 1999م.
- خضر، عادل، الأدب عند العرب: مقاربة وسائطية، دار سحر وكلية الآداب، منوبة، تونس، ط1، 2004م.
- الخوني، الصادق، ملابسات بداية نزول الوحي على الرسول محمد ﷺ، مجلة جامعة الزيتونة، ع2، 1993م.
- الدوري، عبد العزيز، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، دار المشرق، بيروت، ط2، 1993م.
- الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
- الزبيدي، محب الدين، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، بيروت، (د.ت).
- السبكي، عبد اللطيف، الوحي إلى الرسول ﷺ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1969م.
- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تعريب حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1988م.
- السجستاني، أبو يعقوب إسحاق، كتاب إثبات النبوات، تحقيق وتقديم عارف تامر، دار المشرق، بيروت، ط2، (د.ت).
- السيوطي، جلال الدين:
  - الإتقان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م.

- أسباب النزول، دار المعارف، سوسة/تونس، (د.ت).
- الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، 2001م.
- شلحت، يوسف، مدخل إلى علم اجتماع الإسلام، تعريب خليل أحمد خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2003م.
- الصفوري، عبد الرحمن، نزهة المجالس ومنتخب النفائس، دار الفكر، بيروت، (د.ت).
- الطبري، أبو جعفر:
  - تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت، (د.ت).
  - جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م.
- عامر، جيهان، بدء الوحي من خلال المصادر الشيعية الاثني عشرية: بحار الأنوار للمجلسي أنموذجاً، نسخة مرقونة في كلية الآداب في منوبة (ماجستير)، 2005م.
- عبد الجبار، القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1965م.
- عبد الوهاب، أحمد، الوحي والملائكة في اليهودية والمسيحية والإسلام، دار النهضة العربية، ط1، 1979م.
- عدنان، حب الله، التحليل النفسي من فرويد إلى لاكان، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1996م.
- علي، جواد، تاريخ العرب قبل الإسلام، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1955م.
- عمامو، حياة، تصنيف القدامى في السيرة النبويّة، المركز القومي البيداغوجي، تونس، 1997م.

- الفاخوري، حنا، الجامع في تاريخ الأدب العربي، دار الجيل، بيروت، 1986م.
- فرويد، سيغموند، موسى والتوحيد، تعريب جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1986م.
- قاموس الكتاب المقدس، دار الثقافة، ط1، 1995م.
- القرشي، أبو زيد، جمهرة أشعار العرب، دار المسيرة، بيروت، (د.ت).
- القرطبي، أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلميّة، بيروت، (د.ت).
- القزويني، زكرياء، عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
- قلعجي، محمد رواس، دراسة تحليلية لشخصية الرسول من خلال سيرته الشريفة، دار المعرفة، بيروت، ط3، 1989م.
- الكلبي، هشام بن محمد، كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي، الدار القومية، القاهرة، 1924م.
- الماوردي، علي بن محمد، أعلام النبوة، تحقيق سعيد محمد اللحام، دار الهلال، بيروت، 1989م.
- مبروك، علي، النبوة: من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، دار التنوير، بيروت، 1993م.
- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر الأخيار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1983م.
- محمود، محمد، من الموازاة إلى النفي: حول مركزيّة مؤسسة النبوة في الإسلام، مجلّة مواقف، ع68، صيف 1992م، ص5-41.
- مرتاض، عبد الملك، الميتولوجيا عند العرب، المؤسسة الوطنيّة للكتاب، الجزائر والدار التونسية للنشر، 1997م.

- المسعودي، أبو الحسن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (د.ت).
- المسعودي، حمادي، الوحي من التنزيل إلى التدوين، دار سحر، ط1، 2003م.
- مسلم، أبو الحسين، المسند الصحيح، دار الفكر، بيروت، ط1، 2000م.
- المشرقي، أحمد، النبوة في الأديان الكتابية، المركز القومي البيداغوجي، تونس، ط1، 1999م.
- المعطاني، عبد الله سالم، قضية شياطين الشعراء وأثرها في النقد العربي، مجلة فصول، مج10، ع 1 و2، تموز/يوليو 1991م.
- المكي، أبو طالب، لطائف الإشارات، تحقيق إبراهيم بسيوني، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1988م.
- المناعي، مبروك، في صلة الشعر بالسحر، حوليات الجامعة التونسية، ع31، 1990م.
- موريس، بورمانس، الوحي الإلهي ومشاكله في نظر الفكر المسيحي، ضمن: معاني الوحي والتّنزيل ومستوياتهما (م.س).
- النوبختي، كتاب فرق الشّيعة، دار الفكر، بيروت، (د.ت).
- الهاروني، أحمد بن الحسين، إثبات نبوة النبي، تحقيق خليل أحمد إبراهيم الحاج، المكتبة العلمية، بيروت، (د.ت).

في اللسان الأعجمي:

- Adrien, (Leites), Temps béni et temps transhistorique: deux conceptions religieuses du temps dans la tradition musulmane, dans Studia Islamica, n° 89, 1999, p 23-41.
- Andrae, (Tor), Aux origines de l'Islam et le Christianisme, Adrien Maisonneuve, Paris, 1955.
- Arkoun, (M), lectures du coran, ed Alif, Tunis, 1991.

- Bacha, (M.A), prophethood in Islam, in Islamic review, n° 8, Vol 46 September 1958, et n° 1, Vol 47 January 1959.
- Bell, (Richard), Introduction to the Qur'ān, Edinburgh University press, 1953.
- Benslama, (Fethi), La nuit brisée, Muhammad et l'énonciation islamique, ed. Ramsay, Paris, 1988.
- Bernard, (Meyer), Les pratiques de la communication, Paris, 1998.
- Blachère, (Regis), Introduction au Coran, Maisonneuve et Larose, Paris, 2ème ed 1991.
- Burton, (John), The Collection of the Qur'ān, Cambridge University press 1977.
- Chabbi, (Jacqueline), Le seigneur des tribus, L'Islam de Mahomet, Paris, 1997.
- Chelhod, (Joseph), les structures du sacré chez les arabes, Maisonneuve et larose, Paris, 1986.
- De Prémare, (A. L), Aux Origines du Coran, Le Fennec, 2005.
- Eliade, (Mircea), Le sacré et le profane, Gallimard, 1965.
- Encyclopaedia Britannica, Article Revelation, (A. Du).
- Encyclopaedia Judaica, Articles Revelation (W. S. W)/Prophets and Prophecy (SH. M. P).
- Encyclopaedia Universalis, Articles révélation (B. Dupuy)/ Prophétisme (J. Freund).
- Encyclopédie de L'Islam (ed. Ang: EI^1), Articles: Sira (W. Raven)/ Sawm (C. C. Berg)/Wahy (A. J. wensinck).
- Encyclopédie de L'Islam (ed. Fr: EI^2), Articles: Djabrā'il (J. Pedersen)/Haníf (W. M. Watt)/Homs (W. M. Watt)/Imāma (W. Madelung)/Isrāfil (A. J. Wensinck)/Kahin (T. Fahd)/Madjnún (A. T. Welch)/Malā'ika (D. B. Macdonald)/Muhammad (F. Buhl-A. T. Welch)/Nubuwwa (T. Fahd)/Ramadān (M. Plessner)/Ru'yā (T. Fahd)/Sadj^c (T. Fahd)/Shā'ir (T. Fahd)/Wahy (A. J. Wensinck).
- Fahd, (toufic):
  - la divination arabe, ed Sindbad, Paris, 1987.

- le sacrifice chez les arabes, Presses Universitaires de France, Paris, 1955.
- Fazlur-Rahman, Islam, London; Weidenfeld and Nicolson, 1966.
- Gaspar, (Robert), Parole de Dieu et langage humain dans le christianisme et l'Islam, dans sens et niveaux de la révélation, CERES, Tunis, p. 103-134.
- Gastager, (Heimo), le problème de la révélation personnelle comme phénomène psycho - pathologique, dans sens et niveaux de la révélation, CERES, Tunis, P 301-307.
- Geffré, (Claude), le déplacement actuel de l'herméneutique et ses conséquences pour une théologie de la révélation, dans sens et niveaux de la révélation, p. 237-249.
- Gillot, (Claude), Muhammad, le coran et les «contraintes de l'histoire», dans Wild (Stefan): the Qur'ān as text, E.J. Brill, 1996, p. 3-26.
- Jadaane, (fehmi):
    - la place des anges dans la théologie cosmique musulmane, dans studia Islamica, n 41, Paris, 1975.
    - Révélation et inspiration en Islam, dans studia Islamica, n° 26, p. 23-47.
- Jeffery, (Arthur), Materials for the history of the text of the Qur'ān, E.J. Brill, 1937.
- Kugel, (J. L), Poets and Prophets: an overview, in James, L. Kugel: poetry and prophecy, Cornell University Press, 1990, p. 1-25.
- Lahbabi, (Med Aziz), qu'est ce que la révélation? Réflexions, dans sens et niveaux de la révélation, p. 71-91.
- M.J. Kister, Al-Tahannuth, an inquiry into the meaning of the term, in studies in Jahiliyya and early Islam, Great Britain, 1980.
- Miller, (fred), prophecy in Judaism and Islam, in Islamic studies, vol 17, n1 Spring 1978, p. 27-41.
- Raymond, (Bloch), La divination dans l'antiquité, Presses universitaires de France, Paris, 1984.

- Van Ess, (Josef), Verbal inspiration? language and revelation in classical Islamic theology, in Wild (S): the Qur'ān as text, E.J.Brill, 1966, p. 177-194.
- Wansbrough, (John), Qur'ānic Studies, Oxford University press, 1977.
- Wild, (stephan), sptial and temporal implications of the Qur'ānic concepts of nuzúl, tanzíl and 'inzāl, in Wild (stephan), the Qur'ān as text, E.J Brill, 1996, p. 137-153.
- Zwettler, (Michael), A mantic manifesto, the súra of the "poets" and the Qur'ānic foundations of prophetic authority, in James. L. Kugel: poetry and prophecy, Cornell University Press, 1990, p. 75-119.



الفهرس



يسعى هذا البحث إلى تفكيك رواية السيرة لحدث الوحي المحمديّ، وإلى رصد تطوّرها والوقوف على رهاناتها وخلفيّاتها قديماً وحديثاً، وذلك بعرضها على محكّ الممكن من جهة، والواقع التاريخي من جهة ثانية. وقد اقتضى البحث:

- النظر إلى الوحي المحمّدي من جهة الشّكل: كل ما يحفّ بما يبلّغه النبيّ عن الاتصال بالمفارق: كيفيات الاتصال وأطره وسياقاته وأعراضه، وصورة المفارق، وكيفيات التبليغ، وأثر ذلك في نظرة محمّد إلى نفسه، ونظرة الجماعة إليه.

- النظر إلى الوحي المحمّدي من جهة التقبّل: تقبّل محمّد له أوّلاً، وتقبّل الجماعة التي حاورها الوحي سواء كانت من المعارضين أم من الأتباع ثانياً. واستدعى ذلك مقارنة الوحي المحمّدي بأشكال الاتصال بالمفارق الرائجة في بيئته (وقد نهض بذلك الاتّصال الكاهن والشاعر والمتنبئ) حتّى نتبيّن الفروق بين النبيّ وبينهم.

يبتغي هذا البحث من وراء ذلك تخليص ظاهرة الوحي من بعدها العلويّ المفارق ومستواها الرأسي: الله-محمّد، والنظر إليها في علاقتها بالبشر. وبذلك تطمح هذه المقاربة إلى الانفتاح في دراسة الوحي على قضايا التاريخ الاجتماعي والثقافي، وتسعى إلى تبيّن التغييرات التي أحدثها الوحي المحمدي في بنية الجماعة، وفي بنية الثقافة، وفي بنية الاعتقاد...

محمد النّوي: باحث تونسي متخصص في الحضارة العربية الإسلامية

ISBN 978-614-8030-79-6



